TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD

2. hefte *1942* *13. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

DEN LUTHERSKE KIRKE OG FRELSEVEIEN

Av Chr. Ihlen.

Den lutherske kirke har etter eget utsagn i sine bekjennelsesskrifter ikke skilt seg fra den katolske på grunn av noen uenighet angående trosartiklene om «Den høye guddommelige majestet», men vel hevder den å ha et annet syn enn den katolske på spørsmålet om den personlige frelse.

Det er derfor også de store emner om tro og gjerninger, om nåden og den frie vilje og ikke minst om lov og evangelium, som har vært det drivende ved dens læredannelse. Og naturligvis kan den ved utformingen av sitt syn på disse ting ha slept med seg forskjellig gammelt skolastisk gods, så at arven fra den kan synes forvirret og vanskelig, hvis en ikke gjennom de tilsynelatende harde og undertiden lite heldige formler, formår å se inn til de bærende grunntanker. Det kan kanskje også mangle det ene og det annet ved den første dogmatiske utforming, og fromhetslivet kan ha fått sine tilsvarende skavanker. Men i virkeligheten er det én stor enighet om synet på frelseveien og en sterk overbevisning om dette syns overensstemmelse med den bibelske sannhet, som er det ledende praktiske prinsipp i den lutherske kirkes lærebegrep og som bestemmer dens forhold til trosartiklene om «Den høye guddommelige majestet» (det er: Den objektive forsoningslære, det kristologisk-trinitariske dogme).

Selvfølgelig medgir den at det har vært og er momenter av den evangeliske sannhet i den katolske kirke. Men de er blitt overskygget av mye annet. Rettferdiggjørelsen av troen står i midten og dermed læren om lov og evangelium, hvorom Luther sier: «Hvis du vet, hva

lov er og hva evangelium er, så kan du takke Gud og vite med deg selv at du er en god teolog.»

Desto mer eiendommelig er det egnet til å virke at nettopp læren om lov og evangelium i den siste tid har vakt megen strid i vår kirke, og teologiske syn og fromhetsretninger synes å stå skarpt mot hinannen. Det hersker åpenbart atskillig uklarhet og uenighet på dette punkt, idet motsetninger, som har ligget latent hos forskjelige retninger i vår kirke, er trådt fram i det offentlige meningsbyttes lys.

Den ene part betoner enheten av lov og evangelium, av gave og krav, og søker å vise at det ene strekker seg mot det annet og ikke er noe uten i sammenheng med det annet og det ene fylt av det annet. En påberoper seg i denne sammenheng først og fremst bergprekenen, men dernest Skriften i det hele: Evangeliene, også Johannesevangeliet, alle de øvrige skrifter, også Paulus, skjønt en synes å ville utskille visse dualistiske elementer hos ham som blott tidshistoriske. Skarpere blir kritikken av Luther med hans formentlig rent prinsipielle dualisme mellom lov og evangelium og hans stadige nedsettende uttalelser om loven som en fordervelsesmakt som bare bringer død og fordømmelse. Der er visselig ting i dette syn med dets kritikk av Luther og eldre luthersk skriftforståelse som kan ha sin berettigelse eller iallfall fortjene overveielse. I det hele må en billige tendensen til på Skriftens grunn å finne en for livet fruktbar syntese mellom lov og evangelium. Spørsmålet er bare om ikke denne livsvirkelige syntese viser en tilbøyelighet til å gli over i en utglattende harmonisering, som setter seg ut over livets spenningsmomenter og motsetninger, og om en ikke dermed mer eller mindre utvisker visse sannheter hos Luther og i Skriften som er uttrykk for sjelelige erfaringer som vi ikke kan unnvære hvis vi vil ha en full forståelse av hva omvendelse, hva synd og hva nåde er.

Fra den annen side framhever en den motsetning som unektelig ligger i selve begrepsbestemmelsen: gave—krav, en motsetning som av det syndige menneske vil måtte føles i dens prinsipielle skarphet, hvis en vil vinne klarhet over det grunnlag hvorpå kristenlivet alene hviler og kan hvile: Syndsforlatelsens nåde alene, Kristus alene som korsfestet og oppstanden for våre synders skyld, rettferdiggjørelsen ved troen alene. Hermed er alt gitt også det nye

livet, kjærligheten til Gud og mennesker, som riktignok i dette liv alltid blir ufullkommen, men som dog er der etter sin art. For også her vil en syntesen — la være at den undertiden blir svakt og utilstrekkelig betonet.

Sikkert er det at en både med syntesen og antitesen kan påberope seg Luther. Skarpest har han sikkert nok meislet ut antitesen: En må ikke blande sammen lov og evangelium — da mister en dem begge. De er så langt skilt fra hverandre som himmel fra helvete, den éne bringer død og fordømmelse, den annen fred og liv. Den éne er uttrykk for Guds fremmede vilje, som han fullbyrder med bortvendt åsyn — det er dommens vilje, — den annen for Guds egentlige vilje som han utfører med sitt nådige og kjærlige ansikt vendt mot den troende i Jesus Kristus. Og dog har Luther også syntesen: De to er uoppløselig og uatskillelig forenet — så nær hverandre som sjel og legeme. Evangeliet er, som han et sted har formet det, lovens retorikk, mens loven er evangeliets dialektikk. Det vil med andre ord si at de tross den prinsipielle antitese ikke desto mindre er organisk forbundne, ja, gjensidig forenet, slik at loven nettopp setter de forskjellige elementer i evangeliet — den religiøse og den religiøs-etiske side — ut fra hverandre (dialektikk) og evangeliet er den sammenbindende dynamis fra Gud som gir alt sammen liv, hjerteslaget i det hele, dets patos («retorikken» i det).

Hvordan skal en altså se på denne i praktisk henseende så viktige sak? Den har unektelig sine betydelige teoretiske vanskeligheter — og det ikke bare når en tenker på forholdet mellom lov og evangelium, men også når en minnes de forskjellige betydninger av begrepet *lov*, som har voldt teologien uendelig møye og forårsaket mange slags misforståelser: Loven som en ytre politisk lov, loven som den moralsk-religiøse lov som har bestått fra skapelsen av («samvittighetsloven»), Moseloven som en blanding av begge deler, loven som Kristi lov, lov som ytre forskrift for handlemåten, lov som et virksomt sinnelagsideal.

Er da selve begrepsdannelsen, kan en spørre, uhensiktsmessig som lærebegreper, så en heller må forsøke å uttrykke sannheten på annen måte? Og likevel — livet leves i motsetninger som også er vanskelige å éne — og i mangfoldigheten er der dog kanskje en enhet — den som en har funnet uttrykt i ordene *gave* og *krav*

under religiøs synsvinkel. Og lov og evangelium har fra Skriften med seg et konkret, livsvirkelig innhold og er mettet med et åpenbaringshistorisk syn og setter oss i en personlig rapport med Guds åpenbaring på en måte som mer moderne formuleringer av det samme ikke vilde være i stand til. Vi vil altså beholde uttrykkene og se til om vi tross de saklige vanskeligheter ved dem, kan nå fram til et fruktbart syn på spørsmålet om den lutherske kirke og frelseveien.

*

La oss, for å få en sammenheng i dette, ut fra vår måte å uttrykke oss på, starte litt utenfor de bibelske og dogmatiske uttrykk og vendinger og ta vårt utgangspunkt i en betrakning av Søren Kierkegaard. K. talte om skapertroens religiøsitet som «innfangningstanker», tilknytning for det egentlig kristelige, en énfødt religiøsitet med dens harmoniske religiøs-moralske grunnforhold i tillit og kjærlighet til Gud og mennesker, hvorfra en gjennom angerens og omvendelsens smerte går over i den tvefødte, overnaturlige frelsereligiøsitet, kristustroen. Den overleverte ortodokse teologi hadde en lignende tankegang med hensyn til den naturlige religion, som en gjerne kombinerte med lovtroen, ved hvilken ingen kan tekkes Gud, men som med sine uoppfyllelige strenge krav blir en tuktemester til Kristus, ved hvem en kommer over i nådens rike i kraft av evangeliet. I våre dagers teologi forkastes den naturlige religion, og en mener alene å skulle regne med en énlinjet frelsesteologi som, riktignok supplert med det humane innhold, skal gi grunnlag for gudsbarnets liv i tro og kjærlighet fram mot fullendelsen.

Går vi nå ut fra K.s syn på skapertroen som en «innfangningstanke» som gjennom anger og tro fører over i nådens rike, og aksepterer dette syn, så ligger det dog samtidig nær å spørre: Er forholdet det at når en gjennom «innfangningstankens» forgårdsreligiøsitet er kommet over i den egentlige helligdom, har da «innfangningstanken» ingen betydning mer? Er i virkeligheten ikke «innfangningstanken» også en «fullendelsestanke»? Det siste må nå sikkert være det riktige, for den åndelige tilegnelse av frelsen i Kristus foregår ikke i et rom av vårt sjeleliv som er skilt fra vårt

personlige liv ellers, fra vårt forhold til Gud og verden og menneskene og fra de oppgaver det stiller oss i det jordiske liv. Den Guds skapervilje som den kristne således er blitt bundet til, den kan han aldri føle seg løst fra. Han vil nok komme til å føle seg skyldig overfor den, vite om sin avmakt, men aldri kan den opphøre å binde ham, og frelsen frigjør ham til å makte oppfyllelsen.

Kristi evangelium og lov er overnaturlig begrunnet og gir samtidig, sett som den er i skapertankens lys, den oppfylte naturlige religion på historisk åpenbaringsgrunn, — et blivende moment i gudsriket. Også Luther har sett det slik og betegner like fram (sml. K. Holl's Lutherbok, pag. 243) Kristi lov som det samme som den naturlige lov. Og Kristi lov er kjærlighetens dobbeltbud og den gylne regel: Du skal elske din neste som deg selv. Det kan nok hende at Luthers syn er mer motsigelsesfullt enn Holl vil ha det til. Men det nevnte grunnsyn er der dog og må komme til sin rett igjen, glemt som det ble i ortodoksiens tid og senere bare uklart og brutt til stede i fromhetssynet.

Innenfor dette skapertankens gudsforhold skal da alle menneskets åndelige og legemlige anlegg og behov, dets livsinstinkter i deres rene form, slik som Gud har villet dem, utfoldes i et liv båret av tro og kjærlighet.

Men — når vi formulerer det slik, vil vi også føle hvor hardt motsetningene ligger inn på hverandre i det kristne syn. Fra denne skjønne og rene harmoni kommer vi brått over i et ord av Jesus som dette: Den som mister sitt liv, skal vinne det. Og i denne sammenheng blir kjærlighetsbudet det helt motsatte av det naturlige, det blir et selvfornektelseskrav som inneholder en fullstendig avdøen fra seg selv. Og rettferdighetsidealet blir på grunn av vår syndige natur et skalkeskjul for en egoisme som vil fremme sin egen fordel ved å stå vakt om andres. Og jeg kan ikke dømme rett, for jeg har trollsplinten i øyet, som gjør at jeg ser splinten hos nesten, men ikke blir var bjelken hos meg selv. Hermed er vi ved de såkalte etiske paradokser i bergprekenen. Dette gir et eiendommelig spenningsrikt dobbeltsyn på verden, et fullstendig i hverandre av skapelse og synd. Når verden hviler i Gud og hans rene skapervilje, er den i sin naturlighet god, men i dens urene empiriske tilstand er den full av synd og syndens konsekvenser, smerte, synd,

lidelse og død. Uten å gjennomgå bruddet og nyskapelsen er den naturlige vitaldrift en syndig selvhevdelsestrang, som er overmektig: To sjema tu kosmu tutu. Menneskene synder og blir ufrie og alt dette gir seg også særlig grelle samfunnsmessige utslag. Men under alt dette er det dog alltid Gud som hersker, hersker i sin maktvelde også gjennom det som uhjelpelig er sammenvokst med synd.

Ut herfra er da bergprekenen ikke bare lov eller bare evangelium, men begge deler i organisk enhet ut fra evangeliet. Det handles om veien til den bedre rettferdighet og står under tegnet av Jesu ord: Omvend eder og tror evangeliet.

Særlig i inngangen med saligprisningene og i kapitel seks lyder evangeliets toner om et nært og fortrolig barneforhold til Gud, Faderen i himmelen, i tro og lydighet, med en inderlighet og en styrke som ikke kan være mer gripende. De uforglemmelige saligprisninger og de likså uforglemmelige ord om den bekymringsløse tillit og lydighet. Men også de strenge, høye krav finner vi i bergprekenen, og disse krav skal oppfylles av Jesu disipler. Det er i og for seg ingen dualisme i bergprekenen. Der er forkynt lov, men der er også gitt veien til dens oppfyllelse i barnets tillit til den himmelske far, hvis kjærlighet står åpen for den troendes bønn.

Men — hvordan ble så disse disiplers livsutvikling, til hvem Jesu ord i bergprekenen og så mange sjelesørgeriske ord fra hans myndige og hjertevinnende person ble talt? De nådde iallfall ikke fram til sant gudsliv på evangelisk grunn førenn de sto overfor den korsfestede og oppstandne frelser. Hva ble resultatet bortsett herfra? En naturlig religiøsitet oppblandet med jordiske storhetsdrømmer, en flokk fryktsomme, fornektende og flyktende disipler. Eller en flokk trofaste som ble i det ord som de hørte av ham om frelsen som skulde komme, og som var rene ved dette ord som ble sagt dem, men som likevel ennå den siste aften ikke forsto ham og først virkelig personlig skulde lære sannheten å kjenne, når Ånden ble dem sendt av den korsfestede, oppstandne og herliggjorte frelser. I dette hovedpunkt, at disiplene først overfor soningen og forsoningen i den korsfestede, oppstandne og herliggjorte frelser kom til kristen tro og liv og fra disipler av profeten av Nasaret ble lemmer av den menighet som grunner seg på og lever av forsonin-

gens nåde og apostler for dette evangelium, er så vel synoptikerne som Johannes enige. Guds rike ble et forsoningens rike av frelste syndere midt i en ond verden, en nyskapt verden som stadig ligger i strid med og stadig arbeider på å overvinne to sjema tu kosmu tutu.

*

Dette er altså et hovedpunkt av den evangeliske sannhet å være klar over at ens gudssamfunn ene og alene hviler på forsoningen i den korsfestede og oppstandne frelser mottatt i tro. Ingen gjerning, ingen livsfornyelse kan med rette gi noe menneske den frigjørelse, den visshet om å være et Guds barn som denne tro på forsoningen for Jesu skyld, under bortseen fra alt ens eget, gir en. Dette er betydningen av rettferdiggjørelseslæren: Guds forensiske dom, som en med rette taler om, for så vidt alt her beror på hvordan den hellige Gud ser på og dømmer om et syndig menneske. Men en kan også tale om den *stilling* som Gud gir mennesket, om den måte hvorpå Gud behandler mennesket, de *kår* som han gir ham å leve i. Rettferdiggjørelse og barnekår er et og det samme. Rettferdiggjørelsen angår den religiøse side av gudssamfunnet: Den frie adgang til Gud i bønnen (Rom 5), hvor det gjelder for den oppriktige at samvittighetens anklager, som ikke er bekjent og slettet ut av den sonende kjærlighet, er som en morderisk ild som sperrer adgangen til nådens trone, og frimodigheten under livets tilskikkelser — spesielt lidelser under tillit til Gud — kristelig forsynstro: Jam qui scit, se per Christum habere propitium Patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo sicut gentes (Aug. XX, 24).

Altså, denne visshet om at en ved troen på den korsfestede og oppstandne frelser har samfunn med Gud ikke i kraft av sine gjerninger eller i kraft av sin livsfornyelse, hører vesentlig med til den klarhet over det indre liv som den kristne trenger. Det er, som for eksempel også A. Ritschl har klarstilt det med stor tydelighet, den regulator av kristenlivet som frir fra selvovervurdering på den ene side og den forsakthet på den annen som hindrer all sunn livsutfoldelse.

Men denne sannhet har også en avgjørende betydning ved enhver omvendelse, den kristnes daglige omvendelse eller den ugudeliges

som er falt ut av dåpspaktens nåde. Vi kjenner jo særlig ved vaktes omvendelse disse anfektelser: Har jeg angret nok? Er jeg verdig? Har jeg gode sinnsbevegelser, gode gjerninger nok til at jeg tør tro på Guds nåde? Som om nåden skulde la kjøpslå med seg ved menneskelige prestasjoner! Herunder må en være klar over at det er en vesensforskjell mellom skyldfølelse, selvfordømmelse og anger. Skyldfølelsen under loven er, som Luther aldri blir trett av å understreke, ikke noen god sjelerørelse, det er, som han drastisk uttrykker seg, «synden selv som brenner i kjødet». Eller for å uttrykke det litt annerledes: det er en (religiøs-moralsk) nød, hvorpå jeg holder på å lide skipbrudd, og hvorom jeg bare har ett ønske, det å kunne bli fridd ut av den ved å få noe annet enn meg selv å gripe fatt i. Es muss zu einem Untergange kommen, mit einem jeglichen Menschen. Og her nytter det ikke å si: Gud er én — uforanderlig kjærlighet i Jesus Kristus, og all hans straff er kjærlighetens tukt. Guds vrede blir over enhver den som ikke tror Sønnen, og hans straff blir for den som ikke omvender seg, gjengjeldelse som fører lenger og lenger bort fra Gud nedover i mørket. Og den består vesentlig deri at mennesket får Gud til å tie, skjønt han søker alltid på ny å tale til ham i hans samvittighet. Også den som virkelig alltid har stått i sin dåps nåde, vet iallfall noe om dette som en forferdelig mulighet.

Dette er poenitentia legalis, hvortil Guds ånd fører det naturlige menneske som det høyeste hvortil han kan nå som naturlig menneske, nemlig å innse sin totale nød — før han for Kristi skyld går over i nådens overnaturlige rike. Og det gjelder også den troende som syndig, egosentriskt menneske.

Dette har intet med spørsmålet om en plutselig, i tid fikserbar omvendelse eller spørsmålet om så og så sterke følelsesopplevelser å gjøre. Det er selve tingen og klarheten over tingen som må være der. Det kan være riktig at der er barn og barnlige sjeler som alltid bygger på Guds nåde og blir skånt for disse smertelige opplevelser — til en viss grad. Men selve tingen er der iallfall, hvis livet er rett. Det er ingen av oss som helt går ram forbi. Vi var alle avvekne osv. Og hvorfor skulde det ikke høve for det barnslige å se at alt ens eget er besmittet av synd, og at det er bare det som Kristus «meg har givet» som «gjør meg for Gud så kjær»? Og for de

fleste av oss gjelder, til tross for vår dåp og til tross for en større eller mindre kristelighet, at egoismens makt i oss er seig i sin motstand, og det må komme til en undergang, en ydmykelse for oss før vi igjen vet oss frigjort. Hvor mange av oss er det ikke som får kjempe vår tunge kamp i så måte? Men det kan kanskje sies at ved prekestolene hører en ikke så mye om det for tiden og får ikke så megen hjelp i så måte. Og hvor mange er det ikke som innbiller seg å være kristne, fordi de lever et utvortes anstendig liv, men som kunde trenge til å vekkes ved en inntrengende lovforkynnelse?

Som sagt, dette er poenitentia legalis, som ikke er noen god sjelerørelse eller noen betingelse som skal presteres for å få syndsforlatelse. Men det er en nød som oppleves på vei til frelsen, og som en begjærer å frelses fra ved å komme utenfor seg selv og gripe Kristi fullbrakte verk.

Dette er riktignok ikke en lære, der, som det gjentagende heter i bekjennelsesskriftene, har noe å si til «trygge og trege mennesker», men den må, som det heter, ses i forbindelse med illud certamen perterrefactae conscientiae (Aug. XX, 17), som er det påtrengende motiv til å søke frelse.

Men den omvendelse i kraft av hvilken en angrende dør vekk fra det gamle liv og står opp til et nytt, det er ikke forutsetningen for, men frukten av dette, at en i troen griper syndenes forlatelse i den korsfestede og oppstandne frelser: Den beskjemmende anger og livsfornyelse overfor den ufortjente kjærlighet i Jesus Kristus, — dette som N. T. og særlig Paulus taler om å dø og oppstå sammen med Kristus. Og poenitentia legalis og evangelica er i virkeligheten ikke atskilte størrelser, men to momenter i den ene og samme kristelige omvendelsesprosess.

En vil kanskje innvende at for den kristne vil det alltid være så at det ene og alene er tale om den beskjemmende skyldfølelse og anger overfor nåden i Kristus, overfor dåpspaktens nåde, som en har brutt med. Altså anklagen lyder ikke lenger på manglende lydighet mot loven, men på mangel på tro, tro på Kristus. Men hvis denne anklage for mangel på tro på Kristus ikke skal løpe ut i en ubestemt og uhåndgripelig følelse, så inneslutter den i seg eller rettere sagt har den sin nærmeste målestokk i overtredelsen av

loven, Kristi lov, i hvis livslinje vi ved Kristus skulde være satt i stand til å bli, og herfra går den da så å si tilbake til selve trosforholdet i spesifikk soteriologisk betydning som den åpne hånd som mottar nådens gave — men samtidig er den også plikt, lydighet, lov (Rom 3, 27). Det er med andre ord så at også her er det umiddelbart loven som virker erkjennelse av synd og skyld, men dette blir uendelig utdypet ved tanken på å ha trådt «Guds Sønns blod under føtter», utdypet og samtidig, idet en på ny griper syndsforlatelsens nåde, omsmeltet til beskjemmende anger og et nytt livsforsett.

*

Visselig strekker alt seg etter en fruktbar syntese mellom lov og evangelium. Det er så i alt Guds ord. Ikke minst hos apostelen Paulus, som tross sin sterke betoning av nåden alene har gjort alt for ikke å bli misforstått på dette punkt. Nettopp fordi han så sterkt betoner den uforskyldte nåde, har han stadig gjort seg selv den innvending som sikkert også ble gjort mot ham av hans motstandere: Skal vi da synde, siden vi ikke er under loven, men under nåden? og lignende. Og hele hans utvikling i Romerbrevet går jo ut på å vise at med syndernes forlatelse følger som kraft og tilskyndelse og også som hellig plikt nødvendigheten av å holde loven. Den troende er, som en har sagt, visstnok ikke *under* loven, men *i* loven. Og overalt i Guds ord virker lov og evangelium sammen. Paulus er klar over at dette er så også overalt i G. T. Ja, også om Moses, som på grunn av motsetningen til fariseismen vesentlig står for ham som representant for loven og lovrettferdigheten, vet han dog at paktene hørte Israel til, og at en i den gamle pakt hadde sin nådestol hvorved der skjedde en overseen av synd, og også Moses talte om rettferdigheten ved troen (Rom 10, 6), og han regnet det som synd hos Israel at de søkte å opprette sin egen rettferdighet og ikke bøyde seg under Guds rettferdighet. Han vet at David priser det menneske salig hvis overtredelse er forlatt og hvis synd er skjult, og når han ser Abraham som de troendes far, så ser han det vel også så at alle i den gamle pakt som trodde på Guds nåde, var evangelisk troende før Kristus. Men vi innrømmer gjerne at her er noe hos Paulus hvis siste oppløsning vi ikke kan se.

Hvorom all ting er, under hele Guds oppdragelse og i det nådens rike som er kommet ved Jesus Kristus, er der en indre enhet mellom lov og evangelium, hvorved dog må erindres at når og hvor mennesker har fått sine synders nådige forlatelse og i større eller mindre grad ved Guds godhet og hans hellighet er blitt inspirert til et nytt liv i overensstemmelse med hans evig uforanderlige lov, der er det skjedd med henblikk på forløsningen og forsoningen i Jesus Kristus. Først i ham — og i ham som den korsfestede og oppstandne — er både antitesen og syntesen mellom lov og evangelium gjennomlevd helt radikalt. Før ham er det bare bruddstykker til stede av denne hele sannhet. Nåden og sannheten er blitt ved ham.

Men — hvorpå grunner seg da antitesen? Har den noen prinsipiell betydning?

Ja, den har. Den nemlig at bortsett fra Kristus er det naturlige menneskes gudsforhold med rette bestemt av loven, overfor hvilken han blir uendelig skyldig, en skyld som han bare kan løses fra ved forsoningen i Jesus Kristus.

Dette vil ikke si at Guds rene skaperordning i og for seg var en rettsordning. Også Guds rene skaperordning var en kjærlighetsordning grunnet på tro, håp og kjærlighet. Men på grunn av synden er det blitt en lovordning, en rettsordning under mottoet: Den som gjør dette, skal leve. Derfor er fariseismen ikke en tilfeldig historisk foreteelse, men en del av sannheten — og samtidig en grunnsynd, hovmodssynden, det naturlige menneskes streben etter å klare seg selv uten å ydmyke seg for Gud og ta imot hans frie kjærlighet og nåde.

Men i seg selv er loven som sagt sannheten for det naturlige menneske. Loven er nemlig Guds vilje til ham, Guds vilje løsrevet fra dens vekstbetingelse i et troende, gudhengivent hjerte. Men nettopp slik Guds alvorlige vilje til ham som han er pliktig å oppfylle, men ikke kan. Og han ikke alene ikke kan lenger leve i tillitsforhold til Gud, men han har heller ikke lov til det — for samvittighetens skyld som forbyr ham det. Og den begrunner en objektiv skyld som bare kan oppheves ved forsoningen i Kristus.

Dette står fast uansett de betydningsvarianter hvormed begrepet lov opptrer i Skriften og i N. T. Også for eksempel i Galaterbrevet, hvor det nærmest tenkes på loven som en ytre seremoniallov, er

den dog like så visst som i Romerbrevet for Paulus etter dens innerste kjerne en åndelig lov, hvis sum er, sådan som Jesus hadde tolket den, kjærligheten til Gud av ens hele hjerte og til nesten som seg selv. Ikke er den bare en ytre barnelærdom som forsvinner av seg selv som et tilbakelagt stadium i utviklingen, når det fullkomne Åndens liv i Kristus kommer. Som etter sin indre kjerne en åndslov gjelder det om den: «Forbannet er hver den som ikke blir ved i alle de ting som er skrevne i lovens bok, så at han gjør dem, og at det er ingen som får Åndens gave med troens barnekår uten den som lar seg løskjøpe fra lovens forbannelse ved ham som ble en forbannelse for oss. Hovedsaken er at loven blir forkynt med en så inntrengende kraft og høyhet, slik som Jesus selv har forkynt den, så at jeg vet hva det er å komme over i nådens rike.

*

Lutherdommen har altså i sine tanker om frelseveien funnet det rette forhold mellom tro og gjerninger, mellom religion og moral.

Men er det da ikke likevel en svakhet ved den på dette punkt? En viss forsømmelse av det etiske? Klagene lyder jo høylydt over mangel på avgjort etisk holdning hos de kristne. Over at verdslige mennesker ofte viser større karakterstyrke i så måte.

Prinsipielt ikke. For prinsipielt gjelder det at jo mer inntrengende loven blir forkynt, desto dypere og innerligere må jeg erkjenne at jeg trenger nåden for å bli frelst.

Det er heller ikke så at ikke den kristnes plikt til å holde loven blir innskjerpet: Troen må øves ved gode gjerninger, og det er Guds vilje at gode gjerninger skal gjøres. Vi frelses ved troen alene, men troen er aldri alene. Og lutherdommen har det rette syn på gjerningene ikke som en lovmessig betingelse for å bli et Guds barn, men som et bevis på at jeg er det. De skal skje av takknemlighet for frelsen. Også allerede Luther regner med lovens usus tertius.

Og likevel er her vel noe som mangler. Ikke så mye hos Luther selv, som i den fromhet som støtter seg til den tradisjonelle lutherske læredannelse. Dette ligger ikke egentlig i at usus tertius legis overhodet blir forsømt, sådan som en ofte formulerer det. Men vel i det utilstrekkelige og lite stimulerende i den måte hvorpå

den motiveres. Lutherdommen er i så måte for ensidig retropektiv (kfr. min: De protestantiske prinsipper, pag. 97). Den har ikke noe fremadrettet mål hvorimot den er rettet for gjerningenes vedkommende. Den våger ikke å kombinere tanken på gjerningene med målet i den evige salighet.

Vi minnes den antinomistiske strid, hvor en luthersk teolog forivret seg til å uttrykke sin evangeliske overbevisning i den sats, at de gode gjerninger like fram var skadelige for saligheten, og hvor den ortodokse avgjørelse ble den at de visstnok var nødvendige, men ikke nødvendige til salighet (Form. concor. IV, 22). En kan nok forstå den fine, evangeliske mening med denne sats hvor det gjelder psykologi, spørsmålet om hvorpå den kristne i den ytterste anfektelse begrunner sin visshet om å være et Guds barn for seg selv. Og likevel: Det er noe i veien med en læredannelse som objektivt betraktet vil bli stående ved en slik kunstig, virkelighetsfjern distinksjon.

Wrede uttalte i sin tid det bevingede ord at Paulus i sitt syn på frelseveien var en meget slett lutheraner: Avlegg syndene og framfor alt lastene, hvis I vil bestå i dommen! Slik lyder mang en gang klart og energisk Paulus' forkynnelse. Ikke trøster han seg selv og sine menigheter stadig vekk med syndenes forlatelse. Ikke regner han heller med en ubetinget frelsevisshet — i betydning av visshet om den endelige frelse. Men han løper på banen under stor spenning, idet det gjelder å løpe slik at en får kransen; han holder sitt legeme i tukt forat ikke det forferdelige skal hende at han selv, den store apostel som forkynner for andre, selv skal gå fortapt.

Det er sant: I forhold til den tradisjonelle lutherdom er Paulus en meget slett lutheraner, men ikke i forhold til Luther. Og det ligger deri at han kjenner det strakte, fremadrettede ved kristenkampen for å oppfylle Guds vilje, kampen for å bestå i dommen, kampen i frykt og beven for å nå målet. Den basis han står på i denne kamp, er den rettferdiggjorte synders med den åpne adgang til Faderen og dermed også en åpen adgang til en daglig, full syndenes forlatelse. Og han har vissheten om å nå fram, som en religiøs tillit til at når han ved Kristi død er forsonet med Gud, «hvor mye mer skal han ikke da ved hans liv frelses fra vreden». Eller: «Han som begynte den gode gjerning i eder, han skal også fullende

den og stille eder hellige og ustraffelige og ulastelige for hans åsyn, for han som ikke skånte sin egen sønn, men ga ham hen for oss alle, hvor mye mer skal han ikke gi oss alle ting med ham!» Og fordi han har denne basis å stå på, derfor løper han ikke som en som løper på det uvisse, og fekter ikke som en som slår i været. Men likevel blir det religiøse kvietiv overalt krysset av den etiske spenning og uvisshet. Han forarbeider sin «saliggjørelse med frykt og beven» — nettopp med tanken på at «Gud er den som virker i ham både å ville og å gjøre etter sitt velbehag». For dette Guds virke er ikke en tvingende fysisk makt, men en åndsmakt hvorfor en åpner seg i frivillighet. Jeg kan på dette punkt ikke annet enn med tilslutning minnes en katolsk polemikers ord når han sier: «Jeg vilde føle meg meget ille til mote ved å være sammen med et menneske som uten videre var viss på sin salighet og vanskelig kunne frigjøre meg fra den følelse at det var noe demonisk som måtte stikke under.»

I det hele må en være klar over at det også i nådens rike gjelder en lovfast og ubrytelig etisk ordning, slik som den får uttrykk i apostelens ord: Hva et menneske sår, det skal det også høste. Det er en ordning som på et hår synes å ligne lovordningen. Men som dog knivskarpt skiller seg fra den. For her gjelder ikke at en ved egen kraft fullbrakt god gjerning gjør meg rettferdig for Gud, gir meg grunnlag for gudssamfunn og setter meg i stand til å gjøre en ny god gjerning. Men her gjelder at når jeg i kraft av troens åpenhet, tomrommet i min sjel, bønnens åpne hånd, som setter meg i stand til å gjøre en god gjerning, gjør den, så kan jeg få kraft og hjelp til å gjøre en ny god gjerning ved Guds alltid åpne nåde. Jeg får χάριν ἀντὶ χάριτος. En vel benyttet guddommelig nåde setter meg i stand til å få ny nåde til ny god gjerning og således bringe Guds rettferdighet frukt og få min lønn i dommen. Men lønnen er en «nådelønn» — nok en virkelig lønn — for det gode lønner seg etter øvelsens lov — men en lønn som dog står under nådens tegn, liksom Paulus når han med atskillig selvbevisthet har slått fast at han har arbeidet mer enn de andre apostler og derfor kan regne med en særskilt lønn, ikke glemmer å tilføye — ikke som en from talemåte — men ut av sin innerligste tros-

overbevisning om hva som i det hele var kilden til hans kraft, en kraft midt under skrøpelighet: «Dog ikke jeg, men den Guds nåde som er med meg.»

Det er her virkelig en differanse ikke mellom Paulus og Luther, men mellom Paulus og den tradisjonelle lutherdom. Og den tradisjonelle lutherdom har sine største eksegetiske synder på sin samvittighet nettop ved den «evangeliske» bortfortolkning av de alvorlige ord om gjerningene og dommen ved trøsten med syndenes forlatelse slik at den gjør dem ugyldige. Her blir spørsmålet om gjerningenes liv, og da særlig bergprekenen som Jesu nye livslov, igjen brennende. Og herom må vi si, som Jesus selv sa: Ikke et jota eller keraion av denne nye livslov skal miste sin gyldighet, før det skjer alt sammen. Men det kan bare gå for seg ut fra det sinnelag som har fått nåde og livsfornyelse under Jesu kors. Men det er og blir evig gyldig sannhet når Jesus om sin nye livslov med henblikk på den endelige dom sier: «Med hva mål I måler, skal det måles eder igjen.» Men la oss for å se klart i disse ting minnes det i den form som han meget inntrengende har gitt det: «Det skal gå en ubarmhjertig dom over den som ikke viser barmhjertighet.» Dommen er altså en dom som også har nåde og barmhjertighet i seg, — men bare for dem som selv har vist nåde og barmhjertighet og kjærlighet. Dommen gjelder gjerningene, men det kan også uttrykkes så at den gjelder livsgjerningen, den bærende og blivende livsretning, den vesentlige fullkommenhet — uansett hva som er syndet og forbrutt og forsømt i et menneskeliv. Og det står vel sammen med hva der sies: «Hva Jesus meg har givet, gjør meg for Gud så kjær.» Og intet av det som her er sagt, er til hinder for at det i anfektede sjelstilstander eller overfor døden kan være riktig å trøste et menneske éne og alene med den uforskyldte syndenes forlatelse. For i og med mottagelsen av den uforskyldte syndenes forlatelse virkes den ydmykelse og den kjærlighet som er den innerste kjerne også i all god gjerning. Og det er riktig som v. Franck et sted sier: Jo renere og mer ubetinget Guds nåde gripes bortsett fra alt eget, desto renere og kraftigere inntrer også dette som en kaller omvendelse og nyskapelse. Og der er mennesker hvis livsgjerning, slik som røverens på korset, konsentrere seg i dette

éne angrende å trekke seg ut av et syndefullt liv ved å motta den korsfestedes nåde. Men sjelesorgen må her vite å bruke ordet riktig i dets enhet av og spenning mellom lov og evangelium.

Noen prinsipiell forskjell mellom Luther og Paulus, slik at den ene skulde ha et mer pessimistisk, den annen et mer optimistisk syn på kristenlivet, og en skulde være nødt til å foreta et valg, sådan som *Althaus,* som foretrekker Luther som den dypere, mener, gis der etter mitt skjønn ikke.

Dette kan bare bero på at en over sjelekampens Luther, som i sin nød bare kunde finne fram til den nye erkjennelse av Guds nåde ved å hevde at alle den troendes såkalte gode gjerninger i beste fall var å betrakte som tilgivelige synder, glemmer den frigjorte Luther med hans store trosfrimodighet og hans kraftsprudlende erkjennelse av troen som en levende og mektig ting, som av seg selv gjør gode gjerninger.

På den annen side overdriver en Paulus' optimisme, som om han ikke også skulde kjenne vel til synder og syndens motsigelse i kristenlivet. Hele hans vurdering av syndsforlatelsen som et varig gode for den kristne, viser det. Og hans bekjennelse Rom 7 gjelder ganske visst først og fremst hans førkristelige liv, men har dog samtidig også en gripende nåtidsaktualitet, som gjør det umulig ikke også å se på det som et vitnesbyrd om blivende motsigelse mellom vilje og evne i kristenlivet, og det så mye mer som denne ufrihetsfølelse kommer igjen som konstateren av den kristnes stilling Gal 5, 17: «For kjødet begjærer mot Ånden, og Ånden mot kjødet; de står hverandre imot, så *I ikke skal gjøre det I vil.*»

*

Hvis ikke ordet om syndenes forlatelse skal bli et vekt og vassent ord innenfor den lutherske kirke, så gjelder det at en ikke henfaller til en usaltet og kraftløs og sentimental evangelisme, men at også loven forkynnes i dens fulle velde og dens evige forbindtlighet som noe som skal og må oppfylles, og at syndsforlatelsen ikke forkynnes bare som en frihet for straff og dom, men vesentlig også som inngangen til et liv med Gud, hvor de gode gjerninger er en nødvendig frukt av troslivet og en nødvendig forutsetning for å nå det endelige mål med kristenlivet og bestå i dommen. Ellers

blir rettferdiggjørelsen av troen istedenfor å være den mektige løftestang for livet, et dødt dogme som luller menneskene i søvn og bringer død og likegyldighet med seg.

Hvorfor har forkynnelsen ofte så liten etisk kraft? Fordi den ofte ikke fører lenger enn til hjertets sønderknuselse og «ydmyk» erkjennelse av synd. Uten å bringe forpliktelsen og tilskyndelsen til å holde loven til klart uttrykk. Og det verste er at sønderknuselsen og syndserkjenelsen mest oppleves i fantasien ofte, fordi en på forhånd så godt kjenner oppløsningen, at lovens strenge krav og anklager er opphevet for den som er i Kristus og mottar syndsforlatelsen av ham, uten at en samtidig vet at en i Kristus har plikt og får kraft til å oppfylle loven. Her kan en legge seg på sinne hva Luther her taler om «malte» — ikke virkelige synder som en angrer.

Det er dette siste som alltid må betones. Og Guds etiske vilje må forkynnes helt og uavkortet. Det må bli klart at så lite jeg selv kan fortjene syndenes forlatelse og så lite samvittighetens dom er noen god rørelse av den syndige menneskevilje, men éne og alene en nød som kommer over det (contritio passiva), så gjelder det likevel at det bare er i det hjerte hvor Guds store målestokk over et menneske, hvor Jesu livslov og ikke våre små menneskelige målestokker gjelder, at behovet for forsoningen ved Jesu kors og oppstandelse blir levende. Det er alltid fare for at det kristelige livsideal synker ned til en blott og bar justitia civilis med dens do-ut-des-politikk i det kristelige samfunns gjensidighet. Mot dette er bergprekenens paradokser den stadige, alvorlige advarsel. Og de må ikke skrus ned til en tidshistorisk interimsetikk. De er visstnok ikke ytre forskrifter for handlemåten, men de må være det sinnelag som bærer den kristnes måte å være og tenke og handle på — også når han må gå rettens vei for å hevde sine egne og sines interesser som samfunnsinteresser. Han må huske på at han har trollsplinten i øyet, så han alltid står i fare for å se skjevt og egoistisk på rettsspørsmålene. Det må være et overskudd av selvfornektende kjærlighet i hans sinn også hvor han harmes over uretten.

En må heller ikke la seg forlede til å legge hovedtrykket på visse ytre skikker og sedvaner, som formentlig skulde ha en særskilt religiøs verdi. Det er en fullstendig religiøs-etisk omskapelse av hjerte og sinnelag det gjelder. Jesu polemikk mot fariseismen er

ikke blott et tidshistorisk fenomen. Ganske visst kan en med rette si at fariseismen var en meget alvorlig fromhetsretning, men den begikk nettopp den feil å søke å omgjøre kravets indre uendelighet til en ytre uendelighet av forskrifter for handlemåten som omspente alle livsmomenter for å unngå ydmykelsen. Derfor er polemikken så kvass mot fariseismen, fordi den var det naturlige menneskes siste berettigede — og dog på samme tid helt forløyede — forsøk på å gjøre alvor av sin religion. Derfor lyder kravet særlig sterkt til dem om å underordne seg under den bedre rettferdighet og gripe det hele evangelium. Den gamle religion i dens ypperste representanter måtte først og fremst styrtes over ende, forat det kunde bli plass for den nye. Og all blott borgerlig rettferdighet og enhver ytre religiøs seremonimoral, enhver blott menneskelig idealisme forkastes ved den kristne forkynnelse av lov og evangelium. Troen skal stå sin prøve i det alminnelige menneskeliv. Men det er nettopp troen — og ikke en ubrutt menneskelig idealisme. Og her understreker vi kravet om lidelsesvillighet, om det virkelig verdensfrie sinn, om det å ha sin rot i den kommende verden, å være som de som ikke har noen blivende stad, men søker den tilkommende. (Humant innstilte mennesker må vise sin tro ved deltagelse i kristelig arbeid med ordet, misjonen.)

Hva synet på forsoningen angår så kommer det an på stadig å understreke ikke bare det fullendte verk og den fulle syndsforlatelse, men også at det ikke bare gjelder å bli beskyttet mot Gud, mot samvittighetens anklager, men at Kristus som det stadig framholdes i Skriften, bringer oss til Gud forat vi skal leve med ham og tjene ham. Det vesentlige ved forsoningen er at han har båret vår straff, den skyld som nå skiller oss fra Gud for å åpne oss muligheten for å nå vårt rette mål — og at han som den korsfestede og oppstandne i sin person åpenbarer oss Guds kjærlighet. Og om hans lovoppfyllelse er et vesentlig moment i soningen, så er det iallfall noe han gjør som midler og ikke for å bortta vår plikt til å holde loven. Det samme gjelder for øvrig straffen. Om en stedfortredende lovoppfyllelse bør det ikke tales på annen enn på denne organiske måte, at det var hans fullkomne lydighet under kjærlighetens dobbeltbud som gjorde det mulig for ham sonende å bære straffen for oss og virkeliggjøre den Guds kjærlighet som vi griper i vår sjels

nød som syndsforlatelsens grunn. På organisk måte kommer altså frukten av hans lydighet oss til gode i syndsforlatelsens nåde, men ikke blir hans rettferdighet tilregnet oss på en slik måte at vi skulde være fri for å holde loven — også en av de misforståelser som har fulgt med den lutherske læredannelse.

Hvis rettferdiggjørelsessynspunktet ensidig anvendes på kristenlivet, da fører det lett til den moralsk forkastelige anskuelse at ingen som helst menneskelig gjerning har noen betydning i Guds øyne, men at — ondt eller godt — er ett og det samme, da det så likevel ikke holder mål for ham, men alt sammen er ondt. Dette måtte i høyden gjelde det menneske som ikke tror på Kristus — og for ham gjelder det også målt med Guds absolutte målestokk, og det er av vesentlig betydning at han erkjenner det i den store omvendelse. Og dog er der også en positiv oppdragelse for Kristus. Der er de som er vant til å høre på samvittighetens røst, og som får en foreløpig trøst ved syndenes forlatelse med henblikk på Kristus. Noe sådant gjelder også mennesker innenfor kristenheten som er Jesu disipler i synoptisk mening, og som tror på den himmelske Far som nådens og kjærlighetens kilde før Jesu korsfestelse og oppstandelse. Det er sådanne som «er av sannheten», som Johannes kaller dem, og om hvem han endog kan si at de kommer til lyset, fordi deres gjerninger er gode og gjorte i Gud. Og Kornelius for eksempel skildres som en slik from mann, hvis bønner og almisser er steget opp til å ihukommes av Gud. De er skildret slik at en uvilkårlig minnes Bjørnsons ord: Der hvor bra folk går, der er Guds veier.

Men — det gjelder at et slikt ord ikke misforståes: Som disse mennesker har levd — ikke uten å ydmyke seg under Guds forutgående nåde, så gjelder det om dem at om de på forhånd har vært dratt av det godes og Guds viljes opphøyede majestet og derfor også hører på profeten av Nasaret og hans apostlers forkynnelse om Guds rike og Guds vilje, at det dog vil når de for alvor vokser seg inn i Jesu veldige og himmelhøye krav til et menneske, gå dem så at de opplever det store «forgjeves» ved all menneskelig streben bortsett fra Kristus og finner frelsen i den korsfestede og oppstandne frelser. Og det er ikke for intet at nettopp på det sted hvor Johannes taler om dem som kommer til lyset fordi deres gjerninger er

gjort i Gud, der har han like i forveien med stort ettertrykk talt om at alt som er født av kjødet, er kjød og ikke kan se Guds rike, om fødselen ovenfra og om ham som ble «opphøyd på korset, forat hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv».

Der er teologer også hos oss som tidligere har talt om en «stille reformasjon» og om en etisk omdannelse av den lutherske nådelære. Det ligger nær som teolog i denne forbindelse særlig å minnes Krogh-Tonning, som ved denne sin «stille reformasjon» ble drevet over i den katolske kirke. Han satte særlig inn ved spørsmålet om nåden og den frie vilje, og mente at den konfesjonelle differens på dette område var utartet til en strid om ord, og at mindre enn han ved sin nådelære i Thomas av Aquino's ånd tilla den frie vilje, kunde der i sannhet heller ikke tillegges den. Og heri kunde der være mye riktig. Men han overså i sitt katoliserende nådebegrep den frie syndsforlatelses betydning i kristenlivet, og ved sin omgjerdning av syndenes forlatelse med etiske forutsetninger og betingelser som på autoritativ måte måtte kontrolleres av den kirkelige botspraksis, satte han inn på et feilaktig sted. I det forsøk som her er gjort, er syndsforlatelsen og det nyskapte gudsliv bevart i deres evangeliske frihet med den frie adgang til Faderen, men der er sterkt understreket synsforlatelsens etiske kraft og etiske forpliktelse og ikke bare de gode gjerningers nødvendige organiske sammenheng med det nye liv, men ogå straktheten i kristenlivet, de gode gjerningers vesentlige betydning for å nå det hinsidige mål og som Guds trofaste og dog så mang en gang troløse tjenere å bestå i den endelige dom. Den troende er rettferdig og synder på samme tid. Det er ikke så at ingen menneskelig gjerning har noen betydning for Gud. Den gode gjerning som er gjort i nådens kraft, anerkjennes av dommeren. Lovens fordring er oppfylt av oss som ikke vandrer etter kjød, men etter ånd. Når de gode gjerninger etter luthersk lære står i et indre organisk forhold til den dennesidige frelse, så følger derav i grunnen også at de er en — objektiv — betingelse for det hinsidige. Guds lov, sier Luther, oppfylles når de gode gjerninger og den gode livsgjerning skjer i Åndens kraft, og det som ikke skjer, tilgis. Og Kristus er selv både dommens utøver og dens målestokk, Kristus som forkynner av Guds vilje, som forbilde og som frelser.

Det hører egentlig ikke med til den evangeliske troslære å oppstille en lære om ordo salutis, en lære om de forskjellige trinn — gradus — som etter hverandre må gjennomløpes for å være viss på sin kristenstand. Denne lære er skapt av den senere ortodoksi og særlig av pietismen, avfødt av dens psykologiske interesse, men merket også av dens lovmessige syn hvorved den spente livet i en tvangstrøye og voldte megen unødig sjelepine. I den opprinnelige ortodoksi het det at de forskjellige trinn ikke skulde atskilles så mye i tid som det berodde på vår oppfatningsevne, hvoretter vi var nødt til å nevne etter hverandre som forskjellige gradus det som i tid på grunn av Guds overnaturlige nåde helst skulde tenkes å foregå i et øyeblikk. At ortodoksien var tilbøyelig til å overdrive de supranaturale synspunkter og tilsvarende forsømme de psykologiske, er åpenbart, liksom det vilde være en misforståelse å oppfatte vår avvisning av synspunktet av en ordo salutis som tema for troslæren, som om vi vilde benekte at det er en fast sjelelig utvikling og fremadskriden i disse ting, — at så ikke er tilfelle framgår av bemerkninger som er gjort i det foregående. Men vi mener at disse ting hører mer hjemme i pastorallæren, pedagogikken, den kristelig interesserte sjelelære og sjelesorg.

Troslærens sak er det å tale om kristenstandens vesen og om hva som er innholdet av det å være en kristen. Og det gjør den ved — i likhet med den opprinnelige reformasjon — å tale på en objektivt riktig, fra Guds ord regulert og samtidig på livsvirkelig, sjelelig sann måte om Guds kall og utvelgelse, om tro og gjerninger, om lov og evangelium, om omvendelse, syndsforlatelse, barnekår og rettferdiggjørelse, nytt liv og helliggjørelse. Gjør den det på bibelsk rett og forsvarlig måte, så vil sjelene i evangelisk frihet finne fram og av Guds ånd ledes fram på frelsens vei.

Utvelgelsen og kallelsen er religiøse momenter i frelseopplevelsen som minner meg om at mitt religiøse liv ikke leves ut fra subjektive sentiments, men er helt bestemt av den Guds vilje som har åpenbart seg i Jesus Kristus. Men det er ikke vesentlig for disse at de betegner et avgrenset trinn i ordo salutis. Riktignok er kallelsen hos den synoptiske Jesus innbydelsen til Guds rike, og mottagelsen av dette for så vidt det første skritt på veien, og det kan være viktig å minnes dette og ansvaret ved det, men kallelsen må også mottas stadig

på ny. Og kallelse og utvelgelse karakteriserer kristenlivet i det hele som et liv som ikke blir levd ut fra rent subjektive stemninger og tanker og viljesbestrebelser, men ut fra Guds i Kristus åpenbarte vilje. Og slik forstås det hos Paulus og apostlene. Det er en sterk religiøs forvissning som ligger i dette å ha det guddommelige kall og utvelgelse. Men ser en på frelsens innhold, så ligger det avgjørende religiøse i dette at livet er grunnet på den korsfestede og oppstandne frelsers fullbrakte verk som forsoning og forløsning, syndsforlatelse og nytt liv, sådan som det må forståes ut fra N. T.s forkynnelse av lov og evangelium. Og hva utvelgelsen angår, så minner vi om Efes 2, 10 hvoretter vi er hans verk i Jesus Kristus av nåde ved troen, men skapte i troen til gode gjerninger som Gud forut har lagt ferdige forat vi skal vandre i dem.

Kirkens forkynnelse må selvfølgelig ha sitt standpunkt i evangeliet, i Kristus, og i siste instans lokke og dra sjelene med Kristi syndsforlatende og livsskapende nåde. Men det må være et evangelium hvori loven går inn og det både i dens antitese til og dens syntese med evangeliet. Og hva vi legger særlig vekt på, loven som en for så vidt selvstendig faktor, som uttrykk for Guds evige og uforanderlige vilje.

Og det må ikke alene lokkes med Kristi kjærlighets og idealets dragende makt, med kjærlige formaninger, men hvis en ikke vil tale på en virkelighetsfjern måte, må det først og fremst også tales om det gode og Guds vilje som det hellige: «Du skal», som det evig forbindtlige, som det evig nødvendige for et menneske, som noe overfor hvilket menneskesjelen vinnes eller tapes, hvis det ikke lykkes det på trygg, moralsk grunn, sånn som tilfellet er med Kristi kors, å finne en vei både til syndsforlatelse og til nytt liv under oppfyllelse av loven. Men naturligvis som en del av evangeliet noe som skal oppfylles i glede og frivillighet. Og Frelserens skikkelse må heller ikke sentimentaliseres, men også de trekk må dras fram og ikke omtydes, hvoretter en kan si at Guds strenge kravs uvær står om hans hellige person. Og det må ikke framstilles slik som om han som lovgiver gjør en for ham fremmed gjerning, — for selv om det ikke er hans vesentlige og innerste gjerning, så er det dog noe evig forbindtlig som skal oppfylles, og ingen når fram til det evige liv som ikke blir i livslinjen fra hans hellige lov og ikke

dømmer seg selv ut fra normen av hans høye målestokk over et menneskeliv.

Men veien går over den frie syndsforlatelse og nyskapelse ved den korsfestede og oppstandne frelser.

Den som ikke vet noe om dualismen mellom lov og evangelium og om den sannhet at det må komme til en undergang med hvert eneste menneske, han har heller ikke den rette bruk for Jesu kors som stedfortredende syndesoning og åpenbaring av en ufortjent guddommelig nåde, men kan nok tale i vakre ord om korsets gåte, om korset som fullendelsen av Jesu profetliv og lignende, som i og for seg kan være riktige momenter. Men spørsmålet er om en vet beskjed om hovedtingen.

Det har alltid forekommet meg at her har ligget den egentlige hovedanstøtsstein i det vi har hatt av såkalt «liberal teologi» — ikke i og for seg i den mer eller mindre kritiske holdning til de formelle autoriteter, skrift eller bekjennelse. Men fordi ikke den fornødne klarhet har hersket her, har vi fått et liberalt syn som på udogmatisk og etisk-estetisk og delvis relativistisk og psykologisk manér vesentlig har falt tilbake på Jesu synoptiske forkynnelse og en kristelig farget Gud-Fader-tro.

På den annen side vil det syn på lov og evangelium som her er gjort gjeldende, nødvendigvis føre til et positivt syn på N. T. i dets helhet og på det egentlig bærende underfulle ved Guds åpenbaring i det, hva en ellers vil kunne ha for betenkeligheter eller kritiske anskuelser i enkelthetene.

Jesus var ikke en blåøyd religiøs idealist som seilte ut med alle flagg til topps, viss på at når han bare talte sine høye og livssalige ord og gjorde sine menneskekjærlige undergjerninger, så vilde all verden falle ham i armene. Denne hjertekjenner talte fra begynnelsen av om denne vantro og ulydige slekt og om lidelser som skulde komme over både ham og hans disipler. Den barnlig-glade tid i Galilea, som forskningen undertiden taler om, da folkeskarene flokkedes om ham, var ikke fri for skyggene av det som skulde komme. Og Jesus innbilte seg ikke at han skulde vinne verden ved sin forkynnelse alene, og han døde ikke på korset som en skuffet mann, men som den som hermed gjorde sin avgjørende tjenergjerning i slekten. Han arbeidet de tolv timer så lenge det var dag,

han visste at natten kom da ingen kunde arbeide, og at det kom en tid da brudgommen skulde tas fra dem — han arbeidet så lenge at han fikk forberedt sine disipler på å motta det egentlige — forsoningen i hans død og oppstandelse. Og alltid på ny er hans ord den rette forberedelse til og den blivende forutsetning for å forstå dette egentlige og fruktbargjøre det i livet. Alltid sier han at han er kommet for å søke og frelse det fortapte — ikke for å gi et nytt tilskudd til den sum av idealisme og gudssøken som allerede på forhånd lå i slekten. Og derfor er det heller ingen motsetning mellom forsoningsdogmet og troen i de apostoliske brev og de synoptiske evangelier, men det rette syn på frelseveien gir den rette stilling også til trosartiklene om «den høye guddommelige majestet». Og nettopp slik er N. T. en soteriologi, en praktisk frelsevei som fører kristologiske og trinitariske forutsetninger med seg. På den annen side er alt også omrammet av troen på Faderen, himmelens og jordens skaper og historiens herre. Og det praktiske barneforhold til ham i tro, håp og kjærlighet som Jesus av Nasaret forkynte, og som Kierkegaard betegnet som «innfangningstanker», har også i N. T. denne betydning, men er samtidig også «fullendelsestanker» som kommer igjen i den apostoliske forkynnelse soteriologisk fundert og gjennomåndet av kristentroen. Og også dette gir synet for en stor enhet i N. T. — med all uvisshet i enkeltheter.

Det lutherske syn på frelsen og frelseveien stemmer i dets egentlige kjerne med Skriften. Og hvor dette er til stede, vil en også være i rapport med trosartiklene om den høye guddommelige majestet, slik som de er tolket i kirkens bekjennelse — under all frihet overfor enkeltheter. Tenkningen må her ha sin frihet, like så visst som det lutherske syn på frelsen, således som her er forsøkt må befries fra visse innsnevringer som kleber ved den første dogmatiske utformning de har fått i den lutherske ortodoksi, og nydannes ut fra intensjoner og livskraftige intuisjoner hos Luther i overensstemmelse med den enkle og sterke religiøs-etiske forkynnelse i Det nye testamente.

ÅNDEN OG ORDET HOS DE GAMMELTESTAMENTLIGE PROFETER

Av Karl Vold.

Det emne vi her, dessverre ganske kort, skal behandle, er i høy grad sentralt og aktuelt. Det er et sentralt emne innenfor profetien. Og profetien og profetene er hele Det gamle testamentes kjerne og stjerne. Profetene betegner det dynamiske og dermed framgangslinjen i G. T.s religion. Mens prestene representerer det statiske, «*stedet*» i religionen, representerer profetene «*veien*» (kfr. *Edv. Lehmanns* høyst interessante, men noe subjektive bok: «*Stedet og veien*»). *Ånden* og *Ordet* i deres gjensidige forhold hører med til profetiens vesen og det dreier seg her om en overmåte viktig side av selve det gammeltestamentlige åpenbaringsbegrep.

Det emne er — sa jeg — meget aktuelt. Det har i de siste årtier vært arbeidet mye med det. Noen enighet innen den gammeltestamentlige vitenskap om spørsmålet hersker det ikke. Det ligger derfor i sakens natur at jeg må gi det en polemisk behandling. Det som det for det første må spørres om, er: *Har Jahves Ånd (ru*[a]*ḥ Jahve) spilt noen større rolle hos profetene i forhold til Ordet, ja, har Jahves Ånd spilt i det hele noen større rolle i den gammeltestamentlige åpenbaring? Og hvilken rolle har disse to størrelser spilt i forhold til hinannen?*

Den eldre og positive gammeltestamentlige teologi har gitt Jahves Ånd en betydelig plass og har selvsagt funnet dette begrunnet i G. T. selv. Etter denne teologi har Ånden vært den virksomme kraft allerede ved skapelsen og ved det skaptes oppholdelse. Skapelsen ble og blir formidlet ved Ånden, ved Ånden blir kaos til kosmos,

hvor livet kunde bli til og trives. «Guds Ånd ruget over vannene,» heter det i skapelsesberetningen Gen 1, og dette er intet mytologisk rudiment, men har sin store betydning. Ånden og Ordet er forenet i skapelsen og virker sammen. Det er sammenheng mellom ru^{a}ḥ Jahve og hans mektige «bli!». «Han talte, og det skjedde; han bød, og så sto det der.» Spesielt er også livet virket ved Jahves Ånd.

Den liberale teologi har også her skilt Ånden og Ordet fra hinannen, slik at det er Ordet, dette «bli!», som virker i skapelsen, mens som sagt ru^{a}ḥ Jahve som ruget over vannene, skal være et mytisk rudiment.

Det er ikke bare i skapelsesberetningen at verden og livet framstilles som skapt ved Jahves Ånd, og at det skapte og spesielt livet fortsatt består ved Jahves Ånd. Men det stadfestes i andre gammeltestamentlige skrifter (kfr. Jes 34, 16. Salm. 104, 30. Job 26, 13; 27, 3; 33, 4 og flere steder).

Dette er noe vi bare innledningsvis nevner. Den egentlige hovedsak er dette: *Blir Jahves Ånd i G. T. betraktet som organet for den gammeltestamentlige åpenbarings- og frelseshistorie?* Og er Jahves Ånd i det hele organet for G. T.s åpenbarings- og frelseshistorie, er det jo også på forhånd klart at den må være det for den profetiske åpenbaring, som er kjernen og stjernen. Men her møter vi vanskeligheter i G. T. selv. I den eldre profeti, i *nabiismen* som den gjerne kalles, hører vi mye om ru^{a}ḥ Jahve. De ekstatiske profeter, nabi'ene, slik som vi møter dem fra *Samuels* tid, var åndsbesatte, var drevet av ru^{a}ḥ Jahve. Det er i den såkalte ekstatiske nabiisme vi møter ru^{a}ḥ Jahve. Og dette fenomen har fortsatt ned gjennom Israels historie særlig framtredende i urolige tider. Dog ikke bare hos disse ekstatiske nabi'er og de fra disse utgåtte profetslaug, profetforeninger, profetskoler har ru^{a}ḥ Jahve hersket. Men også hos andre ledende menn og av og til kvinner, f. eks. ledende personer i dommertiden, hos sjofetîm (kfr. Dom 11, 29 ff. Dom 13, 25; 14, 6; 14, 19). Jahves Ånd blir gitt dem til momentane kraftgjerninger, eller også til mer varig eie. Jahves Ånd ga visdom og kunstferdighet (Exod 35, 31 ff.). Ved Jahves Ånd utførtes underfulle ting (kfr. Gen 41, 31 ff. Num 24, 3 ff. 15 ff. 2 Sam 23, 2 ff. 1 Kong 17, 14 ff.; 18, 12. 2 Kong 2, 9 ff.; 4, 1 ff. 7; 7, 1 ff.). Jahves Ånd ble gitt konger og vel også prester til varig eie. Det fulgte

salvingen med olje (1 Sam 10, 1—16; 16, 13 ff. Lev 8, 1—13). Men det som i denne forbindelse interesserer oss mest er at de ekstatiske nabi'er var besatt og drevet av ru^{a}ḥ Jahve.

Men — og det er det annet og av særlig betydning — det viser seg at hos de føreksilske doms- og reformprofeter, de klassiske profeter som de ofte kalles, er ru^{a}ḥ Jahve meget sparsomt nevnt, Ezechiel i eksilets tid unntatt. Ja, etter en del forskeres syn er den slett ikke nevnt. Det er en annen terminus som er blitt den stående hos disse profeter og det er *Ordet:* «Jahves ord kom til meg.» «Så sier Jahve.» «Slik talte Jahve til meg.» «Jahves tilhviskning» (נְאֻם יְהוָה). Denne siste formel forekommer særlig ofte hos profeten Amos. Altså Ordet kom til profeten, uten at det sies noe om hvordan Ordet kom til ham. Ordet er hos disse profeter blitt det regelmessige uttrykk for Jahves meddelelser til dem, for åpenbaringsforholdet. *Ordets forbindelse med Ånden hører vi sjelden eller, som noen mener, aldri noe om. Hvorfor dog ikke?*

Men for det tredje, og det er bemerkelsesverdig, i ettereksilsk tid blir igjen ganske alminnelig Ordet og Ånden knyttet sammen. *Åndens menn var tillike Ordets menn* (kfr. Jes 42, 1 ff.; 48, 16; 61, 1; 63, 11. Hagg 2, 1—5. Sak 4, 6; 7, 12. Nehem 9, 20 og 30. Joel 3, 1 ff. og flere steder). *Altså i ettereksilsk tid er det ganske alminnelig at Jahves Ånd formidler åpenbaringen og er frelseshistoriens organ. Ånden og Ordet er knyttet nøye sammen.* Det veksler altså i de forskjellige epoker eller tidsperioder. *Hvordan er dette å bedømme?*

Vi har i all korthet og uten å gå inn på enkeltheter framstillet det forhold med hensyn på Ånden og Ordet som foreligger i G. T. En betydelig rekke av gammeltestamentlige forskere utdrar av dette sakforhold ganske radikale resultater. Vi kan ikke gjøre opp med dem alle. Vi tar for oss den fremste representant for den gammeltestamentlige teologi i Norge, *professor dr. S. Mowinckel,* som har arbeidet ganske mye med saken. 1. I «*Norsk teologisk tidsskrift*» nr. 1 og 2 for 1932 foreligger to forelesninger av ham ved det vitenskapelige prestekursus: «*Profetenes forkynnelse*». 2. Fra 1933 har vi som særtrykk av «*Norsk teologisk tidsskrift*» avhandlingen: «*Ekstatisk opplevelse og rasjonal bearbeidelse hos de gammeltestamentlige profeter*». 3. I «*Norsk teologisk tidsskrift*», hefte 1

i 1935, finner vi en avhandling som for oss i denne sammenheng særlig kommer i betraktning: «*«Ånden» og «Ordet» hos de førekssilske profeter*». Denne avhandling forelå allerede ferdig 1932, men ble trykt med en underlig etterskrift om emnets aktualitet i 1935. I tillegg til «*Norsk teologisk tidsskrift*» nr. 2 for 1941 foreligger en lengre avhandling om «*Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*». Det er en utvidelse av et foredrag holdt ved en vitenskapelig årskongress i Leyden i 1939. Allerede i 1909, fra *Mowinckels* første tid som vitenskapsmann, har vi i samme tidsskrift en avhandling om «*Nabiisme og profeti*».

Hvilket syn i det foreliggende spørsmål representerer nå professor dr. S. Mowinckel? For det første setter han et avgjort skille mellom nabiismen og skriftprofetien, den klassiske profeti. Nabiismen er en ekstatisk bevegelse, som er å sammenligne med lignende ekstatiske bevegelser i andre orientalske religioner. *Professor Mowinckel* hevder videre at ruaḥ Jahve bare er knyttet til denne ekstatiske gruppeprofeti, inntil den igjen trer fram hos profeten Ezechiel som også var ekstatiker. I den nevnte avhandling, «*Ekstatisk opplevelse og rasjonal bearbeidelse*», finner vi følgende typiske uttalelse av ham: «Lærerikt er også profetenes forhold til forestillingen om Jahves Ånd, som i den eldre nabiisme nettopp var et tradisjonelt uttrykk for den ekstatiske besatthet og dens adferd. De påberoper seg aldri *Jahves Ånd* eller noen «*åndsutrustning*» som legetimering for sin profetiske selvbevissthet eller for sin visshet om å tale Jahves ord. Ingen av de — forresten få — steder i profetbøkene som tillegger profeten Jahves Ånd, tilhører vedkommende profet selv — også her kanskje med unnatak av Ezechiel, hos hvem det ekstatiske igjen trer sterkere fram. Ja, de tar endog uttrykkelig avstand fra tanken om åndsbesettelsen, som noe mindreverdig. Det er just «åndsmannen» som er en «rasende» og en «dåre» (Hos 9, 7), det er sikkert ikke tilfeldig når de bruker ordet ruaḥ, som betyr både «*ånd*» og «*vind*», for å karakterisere det «vindige», intetsigende, «løgnaktige» ved nabi'en og alle hans gjerninger og alt hans vesen (Mika 2, 2–11. Jes 5, 13). Just fordi forestillingen om Ånden var ekstatisk belastet, har de store profeter tatt avstand fra den.»

Denne uttalelse mangler ikke klarhet. Denne klare program-

matiske uttalelse er så utbygd videre i den nevnte avhandling: «*Ånden og Ordet hos de føreksilske profeter*». *Mowinckel* er *muligens* ikke enig med de forskere som har hevdet at ru^{a}ḥ Jahve opprinnelig var et jahvefremmed, selvstendig demon- eller åndevesen. Dette animistiske syn er f. eks. representert av *Bernhard Stade* i hans «*Biblische Theologie des Alten Testaments*» (I, p. 99 f. 1905). Han hevder at i forestillingen om Jahves Ånd og dens virkninger finnes en tydelig rest fra Israels animistiske fortid, og at denne Jahves Ånd *opprinnelig* intet hadde med Jahve å gjøre, men senere ble satt i relasjon til ham. Også *Paul Volz* hevder noenlunde samme oppfatning i boken: «*Der Geist Gottes*», 1910. Han begynner sin bok med å framstille ru^{a}ḥ Jahve som en demon som ikke sto i noen relasjon til Jahve. Så ble ru^{a}ḥ Jahve et åndevesen med ekstatiske virkninger og med overnaturlig viten. Det tredje trinn skal være at ru^{a}ḥ er en art fluidum som fyller menneskene og gjør dem til ru^{a}ḥ-mennesker, og den settes i forbindelse med Jahve.

Dette har professor *Mowinckel* ikke erklært seg enig i, så vidt vites. Men karakteristisk også for hans oppfatning er at ru^{a}ḥ Jahve praktisk talt bare settes i forbindelse med nabi'enes ekstatiske væremåte og virke. Besatt av Jahves Ånd blir nabi'en ekstatiker. Meget sjelden heter det, ja, i virkeligheten bare en gang, blir profetens tale, altså Ordet, avledet av Jahves Ånd. Det er i fortellingen om *Mika ben Jimla* i 1 Kong 22, hvor Ånden gjør seg til løgnånd i ʾAḳʾabs profeters munn, men hvor ordene også helt skal være unndratt nabi'ens bevisste og fornuftige herredømme.

Men hos doms- og reformprofetene, hevder *Mowinckel,* trer ru^{a}ḥ-forestillingene nesten helt tilbake endog i den form som deres bøker nå har, det vil si i senere tid komponerte. Hvor denne forestilling forekommer, viser det seg at vedkommende sted *ikke* skriver seg fra den profet i hvis skrift det står. For forestillingen om ru^{a}ḥ Jahve som kilde eller organ for disse profeters utrustning ikke bare mangler, men endog avvises. Vi møter den skarpeste avvisning av alt «Åndsmannens» vesen. Professor *Mowinckel* gjennomgår de steder hvor ru^{a}ḥ forekommer og *finner dem uekte.* Hos Ezechiel skal Jahves Ånd en enkelt gang være profetinspirasjonens ånd og medium (Ezech 11, 5). Men som oftest skal Jahves Ånd også hos Ezechiel være et rent motorisk prinsipp, mer beslektet med vinden,

forklaringen på den ekstatiske fornemmelse av å flyttes fra sted til sted (Ezech 1, 12. 20. 21; 2, 2; 3, 12. 14. 24; 8, 3; 11, 1. 24; 37, 1; 43, 5). Flere av disse steder skal dog ikke høre Ezechiel til.

Heller ikke hos Devtero-Jesaia skal noensinne ru^{a}ḥ Jahve betegne profetens egen profetiske utrustning. For nettopp i et sted som Jes 48, 16 skal teksten være i uorden (*Mowinckel* og *Gustav Hölscher* i denne bok: «*Die Propheten*», 1914). Det skal ikke være noe profetisk ved D. Jesaias forestillinger om Ånden. Svensken *Sven Linder* har en ganske annen oppfatning og gjør noe ganske annet ut av D.-Jesaias forestillinger om Ånden («*Studier till Gamla testamentets föreställningar om Anden*», *1926, p. 68 ff.*). Kommer vi derimot til Tritojesaia (?), gjør *Mowinckel* gjeldende, skal ru^{a}ḥ Jahve være uttrykk for profetens egen utrustning, for den profetiske inspirasjon (Jes 61, 1 ff.; 63, 11. 14; 59, 19; 30, 28). Det samme skal være tilfelle i Ebed-Jahve-sangene, som skal være forfattet nettopp av Tritojesaja (?). Heller ikke Ḥaggai, Zakarja og Mal'aki skal påberope seg Jahves Ånd som inspirasjonskilde.

Nei, det kan ikke være minste tvil om, mener Mowinckel, hva som for reformprofetene var grunnvollen for deres inspirasjonsvisshet. Det var Jahves ord, d^{e}bar Jahve (Jes 6, 5 ff. Jer 1, 9; 5, 14; 15, 19; 20, 9. 1 Kong 17, 24). Den stående formel for den profetiske inspirasjon hos samlerne av deres utsagn var: «*Jahves ord kom til profeten.*»

Som før nevnt har professor dr. Mowinckel en eiendommelig etterskrift til sin avhandling om «*Ånden og Ordet*» etc. Den er føyd til etter hans møte med *Oxford-gruppe-bevegelsen*. Han finner at hans avhandling i virkeligheten handler om det som denne bevegelse kaller «*ledelsen*», ja, professorens avhandling skal så å si være det gammeltestamentlige skriftbevis for «*ledelsen*». Hva gruppebevegelsen kaller «*ledelse*» er nettopp det som profetene har opplevd og forkynt under uttrykket «*Jahves ord kom til meg*». Det er bare den skilnad at gruppen gjerne taler om *Guds Ånd* som ledelsens kilde. Det skal henge sammen med *gjenopplivelsen av Guds Ånd som en erfart livsrealitet i urkristendommen* og *med kristelig språkbruk siden*. Altså: Den gamle nabiisme var sterkt ekstatisk, ja, rasende ekstatisk, tungetalende ekstatisk, besatt av ru^{a}ḥ Jahve. Doms- og reformprofetene vilde ikke vite av ru^{a}ḥ, men

lot seg lede av Jahves ord. De var ikke særlig ekstatiske. Hos *Ezechiel* er ru^{a}ḥ Jahve igjen kommet tilbake, derfor er han igjen sterkt ekstatisk og tungetalende ekstatisk. *I urkristendommen spiller ru^{a}ḥ Jahve, Herrens Ånd, Jesu Kristi Ånd, en stor rolle,* Ånden gjenopplives, *her har så ekstasen og tungetalen igjen rørt seg kraftig. Men Oxford-gruppe-bevegelsen skal ha fornyet det reformprofetiske. Det er akkomodasjon til kristelig språkbruk når denne bevegelse taler om «ledelse» ved Ånden.* Slik er *professor dr. Mowinckels* syn på saken. Særlig hans etterskrift er noe av det eiendommeligste en kan lese.

Men nå kommer det avgjørende spørsmål: *Er denne professor Mowinckels* og *hans meningsfellers oppfatning om Ånden og Ordet hos G. T.s profeter riktig?* Professorens oppfatning er, som sagt, paradigmatisk for den gruppe av liberale forskere han tilhører. Jeg skal nå så kort som det i en slik artikkel lar seg gjøre, gå over til de innvendinger som er å gjøre, *hovedinnvendingene.* Den første innvending som her er å gjøre, er denne: *Etter G. T. selv er det en feiltagelse å sette et slikt avgjort skille og dypt innsnitt mellom nabiismen som man taler om, og doms- og reformprofetene.* Videre er det en avgjort feiltagelse *å gjøre nabiismen til den i tid og i sammenheng primære og doms- og reformprofetien til den sekundære og avledede, slik at den ekstatiske nabiisme skal være råmaterialet, hvorav den klassiske profeti skal ha utviklet seg.* For å få noe slikt til må man på en utillatelig måte øve litterære inngrep i og omkalfatre den gammeltestamentlige litteratur. Etter denne litteratur er den gammeltestamentlige religion profetisk fra sin opprinnelse av. Etter G. T. er den ekstatiske nabiisme et sekundært fenomen. Det er ingen reell grunn til å hevde at G. T. tar feil, når det framstiller Moses som profet og til og med den største (Num 12. Devt 34, 10 ff. Exod 33, 11). Det stadfestes av alt som fortelles om Moses. I rekke og rad lar G. T. opptre gjennom hele Israels historie profeter av samme art som de senere doms- og reformprofeter. Moses, Samuel, Natan, ʾAḥija, fra Sjilo, ʾElija, ʾElisja, Mika ben Jimla er ikke vesensforskjellige fra Amos, Hosjea^{c} osv. Vi kan ikke anerkjenne den *radikale* litterærkritiske, litteraturhistoriske og historiske behandling av kildene, som er nødvendig for Mowinckels oppfatning.

Det er her å legge merke til at også *professor Mowinckel* og andre forskere av samme gruppe *dog også må konstatere en betydelig overensstemmelse mellom nabi'ene og doms- og reformprofetene.* Også de gamle seere og nabi'er fikk seg tilhvisket *Ordet.* De hadde ord fra Jahve å forkynne. Dette innrømmer *Mowinckel.* Men det skal være den forskjell at «for den ekstatiske, åndsbesatte nabi' var alt det han talte i ekstase guddomsord». «Profetene sondrer allerede i formen, og klarere og klarere etter hvert, klarest hos Jeremia.» «Ikke alt det de kjenner og ønsker er Jahves ord.» Nå det er spørsmål om denne distinksjon er riktig, og selv om den var riktig, det blir jo da bare en formell distinksjon, en formell forskjell. Men hvor står det at ikke også nabi'ene kunde skjelne? At man i den gamle tid satte *Ånden* og *Ordet* i forbindelse med hinannen, viser flere steder i G. T. 2 Sam 23, 2 lar endog David si: «Jahves *Ånd* taler til meg, og hans *ord* er på min tunge.» Det er uten tvil et gammelt ord og ikke talt i ekstase. I Salm 51, 12—14, som ikke er fra ettereksilsk tid, men et gammelt ord, heter det nesten nytestamentlig at Ånden som Den hellige ånd er prinsippet for sedelig-etisk hjerteliv. Det er ikke framført i ekstase. 1 Kong 22, 24 lar lederen for ᵓAḥᵓab's hoffprofeter, altså for nabi'ene ved ᵓAḥᵓab's hoff, Ṣidḳija, si til Mika ben Jimla: «Hvilken vei er Jahves Ånd gått over fra meg til å tale med deg?» Ånden og Ordet blir forbundet. Ånden er det som taler Ordet. *Mowinckel* må derfor erkjenne at Ånden og Ordet hører sammen hos nabi'ene.

Videre hevder *professor Mowinckel* og hans meningsfeller at de store doms- og reformprofeter også kjente opplevelser av ekstatisk art. Men visjoner og audisjoner skal ha vært sjeldne hos dem. Dog audisjoner kan da umulig ha vært sjeldne. Profetene fikk da Ordet, fikk det tilhvisket, fornam det i sitt indre som noe gitt. Det må da ha vært audisjoner. Hvem var det som tilhvisket dem, som talte og sa til dem? Ja, det var Jahve. Men har da ikke, kan det da ikke tenkes at Jahve har gjort det gjennom ruᵃḥ Jahve? Vi spør bare foreløpig. Videre er i denne sammenheng å bemerke at *visjoner og spesielt audisjonene er sikkert ikke uten videre ekstatiske fenomener.*

Men *professor Mowinckel* gjør i hvert fall også i noen grad reformprofetene til ekstatikere. Over den før nevnte avhandling

har han jo også nettopp satt som overskrift: «*Ekstatisk opplevelse og rasjonal bearbeidelse hos de gammeltestamentlige profeter.* Hva er det da som har framkalt ekstasen hos disse profeter? Hos nabi'ene var det jo Jahves Ånd? Hvordan ble Ordet tilhvisket disse profeter? Vi får intet egentlig svar på disse i denne sammenheng betydningsfulle spørsmål hos *professor Mowinckel.*

Videre lar *professor Mowinckel* og hans meningsfeller flere av reformprofetene være utgått av og ha tilhørt de organiserte tempelnabi'er. Han nevner Hosjeaᶜ, Jesaia, Jeremia (Jerem 20, 1 ff.; 29, 26 ff.; Jes 8, 3), andre føyer ennå flere profeter til. Alt dette viser at i virkeligheten nivellerer *Mowinckel* selv bort ganske mye av den postulerte forskjell mellom nabi'ene og profetene og er dermed ikke fri for å motsi seg selv.

Men hovedsaken står tilbake: Er det ikke et faktum at doms- og reformprofetene *lite,* etter Mowinckel *intet,* sier om *at de var åndsutrustede, om at ruaḥ Jahve var prinsippet for deres åpenbaring? Og er det ikke så at de brøt staven over nabi'ene?* Vi tar det siste spørsmål først og svarer med en gang: *Nei, det står intet skrevet om at disse profeter brøt staven over nabi'ene, vel å merke fordi de hadde ruaḥ Jahve,* altså i egenskap av nabi'er. Å mene dette er en tilsnikelse. De slo løs på dem, fordi de hadde skjeiet ut, var ondskapsfulle og onde, hadde degenerert og utga sine egne tanker, sitt eget hjertes tale for å være Jahves ord. Jeg nevner eksempelvis Hos 9, 7: Nabi'en blir kalt en avsindig og dåre *for sin store ondskaps og misgjernings skyld.* At profetene bruker ordspill ved å henspille på dobbelttydningen eller den flersidige tydning av ordet ruaḥ, har intet med saken det her gjelder å gjøre. I Mika 2, 11 ≠ 3, 8 hevder Mika ganske riktig at det er en stor forskjell mellom ham og nabi'ene, da disse farer med «vindord» og «løgn». Men forskjellen er nettopp den at nabi'ene i stedet for den virkelige ruaḥ Jahve farer med «vindord» og «løgn». I Jes 28, 10 tales slett ikke om noen tungetale, heller ikke om å lalle i beruselse — som *Mowinckel* mener — men de som der tales om — det står ikke at det er nabi'ene eller profetene — finner seg selv behandlet av Jesaia som av en skolemester i alfabetklassen. Jerem 5, 13 heter det nok at nabi'ene skal bli til vind. Det alluderes til dobbeltbetydningen av ruaḥ. Men det skjer, fordi ingen taler i disse

nabi'er, altså heller ikke Jahves Ånd. Eksegese bør i det hele være *utleggelse* og ikke *innleggelse*.

Vi kommer til det annet spørsmål at reformprofetene *sjelden* taler om ru^{a}ḥ Jahve som inspirasjonskilde, om at de selv er åndsutrustede. Men det er ikke riktig at det *aldri* skjer. Den betydelige danske historiker og religionshistoriker *Vilhelm Grønbech* anser, heter det, det å se historiens skikkelser for seg for mye mer verd enn all lupekritikk av teksten. *Grønbech* er full av ærlig forakt for «de kloke stavelsestellere». De kan i det høyeste gi noen riktighetsatomer og bevise noen filologiske likegyldigheter. Det det kommer an på er å søke menneskene bak dokumentene. Kfr. dr. philos. *Paulus Svensens* artikkel: «*Vilh. Grønbech — en menneskesinnets historiker og livsopplevelsens profet*» i «*Kirke og Kultur*», hefte 10 i 1941. *Gustav Hölscher* og *Sigmund Mowinckel* som står hinannen nokså nær, er utmerkede eksempler på «kloke stavelsestellere», og vi kan føye til: Menn som etter rytmiske hensyn og moderne stilfølelse driver lupekritikk av teksten, og dermed får til alt hva de vil. Det må ha vært *framsynte* interpolatorer og bokredaktører som alltid har interpolert der hvor *G. Hölscher* og *S. Mowinckel* har bruk for det. Det er f. eks. omtrent alltid Ezechielbokens redaksjon som taler om ru^{a}ḥ Jahve, ikke Ezechiel selv. *Tritojesaia* (?) er forfatter av *Ebed-Jahve-sangene*, så har altså ikke D. Jesaia talt om ru^{a}ḥ Jahve. Jes 48, 16 er selvsagt tekstfordervet. Det taler jo om Ånden. Mika taler i 3, 8 om seg selv som full av kraft ved Jahves Ånd. Men ru^{a}ḥ Jahve er selvfølgelig en glosse, fordi akkusativmerket mangler foran de andre objekter. Likeså vitner rytmen. Men hvis det hadde vært en glossator som hadde tilføyd Jahve ånd, hadde han nok latt være å føye til dette אֶת. Jes 19, 14 skal ikke være av Jesaia. I Jes 30, 1 skal det være en umulig eksegese å la det være tale om den ru^{a}ḥ som rår i profeten selv. Jesaia nevner *aldri* ru^{a}ḥ Jahve hverken som kilde til profetisk inspirasjon i det hele eller som kilde for sin egen inspirasjon. Men dog er eksegesen ikke mer umulig enn at en ekseget som *Otto Procksch* sier nettopp i forbindelse med dette sted: «Jahves ru^{a}ḥ offenbart sich in seinem Propheten: doch weder hat Jesaia kraft göttlicher Inspiration diesen Vertrag als gottesgemäss bezeichnet, noch ist er überhaupt von den Politikern hinzugezogen worden» («Jesaia» I p. 385). Altså *Procksch*

går ut fra at ru^{a}ḥ Jahve åpenbarer seg i profeten. *Mowinckel* innrømmer at steder som Jes 11, 2 og 28, 6 og 32, 15 her kan komme i betraktning. Men likesom *Duhm* og *Marti* frakjenner han selvfølgelig Jesaia disse tre steder. Men heri tar herrene feil. Hos Ezechiel skal Jahves Ånd en enkelt gang være profetinspirasjonens medium (11, 5). Ellers skal ru^{a}ḥ — som nevnt — være et rent motorisk prinsipp. I Ezech 3, 14; 8, 3; 11, 1; 37, 1 skal ru^{a}ḥ være sekundær glosse. Ved denne slags tekstkritikk går det an å bevise alt mulig.

Jo, det er nok et faktum at reformprofetene sjelden taler om ru^{a}ḥ Jahve som profetutrustningens kilde og formidler. Men det er uriktig at de aldri gjør det. Hvorfor skjer det så sjelden? For det første klart nok av den grunn at disse profeter i det hele sier lite eller intet om hvordan Jahves Ord kom til dem, sier lite om hvordan det gikk til i deres indre. Vi forstår at de sto under et guddommelig må. Men ellers var det deres egen hemmelighet hvordan det gikk til. For det annet skjer det også av den grunn at etterhånden hadde profetskarene, skoleprofetene, nabi'ene, skeiet slik ut at det hadde forbundet seg uriktige og urene forestillinger med det å ha ru^{a}ḥ Jahve, muligens også forestillinger av demonisk art. Disse uriktige folkelige forestillinger vilde profetene ikke ha overført på seg og sin forkynnelse. Av samme grunn bruker profetene meget sjelden betegnelsen *Melek* om Jahve, hva ofte skjedde i gammel tid. Men fremmede guder, ofte assyriske guder som importertes i Israel og Juda, hadde ofte tilnavnet *Melek*. Derfor ble det unngått om Jahve. Til tross herfor har nok profetene anerkjent teokratiet (kfr. dog Jes 6, 5).

Slutningen er: *Selv om profetene sjelden omtaler ru^{a}ḥ Jahve i forbindelse med seg selv, sin inspirasjon og forkynnelse, har vi derfor ingen grunn til å frakjenne dem erkjennelsen av Ånden som formidler av Guds Ord. Nei, Ånden og Ordet er i G. T. fast forbundet. Ånden er organet for den gammeltestamentlige åpenbarings- og frelseshistorie.* Denne histories menneskelige organer er åndsutrustede personer. Åndens menn var regelmessig også Ordets menn.

Ogå hos Messias er Ånden og Ordet forent. I Ebed-Jahve-sangene, som aldeles ikke er forfattet av noen Tritojesaja, er Jahves tjener

både konge og profet. Han utøver kongelig herredømme og har domsmyndighet. Men han forkynner også. Som profet først og fremst, men også som rettens og retferdighetens konge er han åndsutrustet (Jes 42, 1 ff., kap. 49, 1 ff. framstiller ham særlig som profeten, kfr. også 61, 1 f. som ikke tilhører Ebed-Jahve-sangene). Jes 11, 2 ff. som er av Jesaia, beretter om Messiaskongens utrustning. Han er den åndsutrustede person, utstyrt med visdoms og forstands, råds og dåds, Jahve-kunnskapens og Jahve-fryktens Ånd. Også alle lemmer av messiasriket skal være åndsutrustede. «*Gid alle Herrens folk var profeter! Gid Herren vilde legge sin Ånd på* dem!» heter det i Num 11, 26—29 (kfr. især Joel 3, 1 ff.; Jes 32, 15; Ezech 36, 26 f.; 39, 29; Ezech. 37).

SCHARTAUS PREKENER

FORSØK PÅ EN SYSTEMATISK OVERSIKT, SÆRLIG MED TANKE PÅ FORKYNNELSEN AV NÅDENS ORDNING

Av Carl Fr. Wisløff.

«. . . så I bærer frukt og vokser i all god gjerning ved kunnskapen om Gud.»
Kol. 1, 10.

Forat en skal kunne foreta en fruktbar systematisk framstilling av en predikants forkynnelse, må en dobbelt forutsetning være til stede. — For det første må predikanten gi uttrykk for en bevisst teologisk anskuelse. Det utelukker selvfølgelig ikke at det samtidig kan finnes en påviselig utvikling eller vekst. Men forat en systematisk framstilling av hans prekener skal være mulig, må han være nådd ut over den eklektisisme som preger så mange, og han må ha evnen til på en personlig måte å oppta i seg og bearbeide de faktorer som påvirker og befrukter hans åndelige syn. Ingen interesserer seg for en teologisk værhanes etterlatte prekener.

Videre må han betjene seg av en noenlunde fast terminologi. Visstnok vil ingen forlange den nøyaktighet i uttrykksmåten i en preken som i en teologisk avhandling, og visstnok uttrykker ingen levende predikant seg på nøyaktig samme måten hele sitt liv. Men uten at han er nådd til det stadium av åndelig selvstendighet at han er klar over sin egen bruk av ordene og i praksis legger an på å bruke dem konsekvent, vil det dog hverken være en særlig lokkende eller en særlig fruktbar oppgave å søke å gi en systematisk framstilling av denne predikants forkynnelse.

Hvordan stiller det seg nå med disse to forutsetninger hos Schartau?

En skal ikke ha lest lenge i hans prekener før en forstår at han

imøtekommer de nevnte krav på en måte som tør være sjelden. Og et nøyaktig studium bekrefter det: Her taler en mann som har maktet å tenke sin forkynnelse teologisk igjennom, slik at han både vet hva han tror — og hvordan han skal si det.

Dette tør — ved siden av S.s sterke åndelige personlighet — være grunnen til at han i så høy grad ble skoledannende. Den dag i dag kan jo store deler av «Västkusten» i religiøs henseende karakteriseres som «schartauansk». Uten den enestående klarhet som S. var i besittelse av både i sitt åndelige syn og i homiletisk uttrykksmåte, vilde en så særpreget retning neppe kunne holde seg gjennom mer enn hundre år.

Så meget desto underligere er det at det varte så lenge før S.s prekener ble gransket vitenskapelig. Visstnok var hans kateketiske arbeider gjenstand for undersøkelser, liksom det heller ikke manglet på forståelse for hans prekeners betydning; derom vitner de mange utgaver av hans etterlatte prekener.[1]) Men den første egentlige systematiske undersøkelse var visstnok Edv. Rodhe: Henrik Schartau såsom predikant (Lund 1909). Senere har en meget sterk interesse for S. gjort seg gjeldende — som det synes i stadig sterkere grad — også utenfor de egentlige «schartauanske» kretser.[2])

Men om betingelsene således er til stede for en fruktbar undersøkelse av S.s prekener, må dog ingen tro at en sådan undersøkelse er en lett sak. Dertil er S. en altfor mektig og rik predikant, og dertil er det foreliggende materiale altfor overveldende. S. etterlot seg ca. 1700 prekener, av hvilke nå omtrent halvparten er trykt!

Når undertegnede likevel våger å framlegge nærværende arbeid, som er et resultat av studier særlig i de såkalte «fyra banden»,

---

1) Av disse skal her nevnes: Predikningar till större delen i utförligare utkast, utg. av professor Schlyter, de såkalte fyra banden. Disse utkom i 1830, 1834, 1839, 1843. Den utgave det er sitert etter i denne artikkel er fjerde opplag, 1857. I teksten sitert: I, II, III, IV. Videre: Sista samlingen, 1868. I teksten sitert: S. S. Videre: Femton predikningar och ett skriftermålstal, 1831. Videre: Utkast till predikningar, konfirmationstal m. m. 1901. Videre: Evangeliepostilla. Lund 1937. Sitert: Po. (Dessverre er der en del variasjon i rettskrivningen i sitatene fra Schartaus prekener. Dette kommer av at jeg siterer forskjellige utgaver med forskjellig ortografi, idet de seneste utgaver jo er overført til mer moderne svensk.) — 2) Av litteraturen om S. skal her nevnes: H. Hägglund: Henric Schartau. Stockholm 1914. V. Södergren: Henric Schartau och Västsvenskt kyrkoliv. Uppsala 1924. Edvard Rodhe: Henric Schartau såsom predikant. Lund 1909. Carl S. Lindblad: Vägvisare i Henric Schartaus skrifter. Göteborg 1908. Gösta Nelson: En studie i den västsvenska förkunnelsens struktur. Antinomidraget i nådens ordning. Stockholm 1938.

skjer det både av interesse for S. og fordi jeg gjerne vilde bidra mitt til at også andre prester tok opp studiet av denne eiendommelige lærer i Guds rike.

Vi vil først undersøke prekenenes *formelle* art. Allerede her viser S.s originalitet seg. Alle hans prekener er bygd opp på samme måten. Det er en utpreget *tematisk* preken. Det er alltid en bestemt sannhet han slår fast. Og denne framføres så i en tankeklar form.

Først kommer en «Ingång». Denne har gjerne et eget tema i form av et kortere skriftord. Så kommer «Proposition» — tema, gjerne i to eller tre ledd. Hvert av disse ledd er atter delt opp i underavdelinger og underavdelingers underavdelinger. Til sist kommer en «Tillämpning», hvori S. vender seg direkte til tilhøreren, idet han appliserer det som nettopp er framført, på ham.

Denne ordning av prekenen fravikes så å si aldri. Den gir prekenen en meget sterk karakter av klarhet. Og det er nettopp klarhet som kjennetegner S. Det han vil gi gjennom prekenen er nemlig først og fremst kunnskap. «Änskönt omwändelsen ei består i christendomskunskap, så är likwäl genom kunskapen det svåraste hindret för omwändelsen rödt ur wägen, ty okunnighet är alltid det första hindret, *emedan nådens werk börjas i förstandet*» (II, 114). Hvilken vekt S. la på kunnskapen kommer vi senere ofte tilbake til.

Det er klarhet mer enn varme som preger hans prekener. En viss kjølig reflekterende stil bidrar til det.

I et etterlatt «Utkast til en underrättelse om en predikans författande» har S. selv uttalt seg om hvilke krav en må stille til prekenen nettopp m. h. t. dens klarhet: «Därvid bör ses på det som bäst behöves i anseende til församlingen, för hvilken man skall tala: — — Härvid bör undvikas: 1) det metafysiska, som fordrar abstraktion och övad tankeförmåga, 2) det vidtlyftiga, då åhörerna ej kunna minnas allt i dess sammanhang, 3) det alldeles obegripliga, då åhörerna av propositionen icke kunna fatta något begrepp därom vad det blir som predikanten ämnar avhandla, 4) det alldeles onödiga eller mindre huvudsakliga och det självtagna granna. Härvid bör iakttagas: 1) att ämnet föreställes enfaldigt, så att de enfaldiga må i föreväg bereda sig på det, som kommer att sysselsätta deras tankar, 2) men värdigt — — och 3) tydligen, så att de i propositionen må hava nyckelen till hela predikan och hela pre-

dikan utigenom känna igen propositionen och påminnas om den samma — — 4) men på et sätt, som skärper och eggar uppmärksamheten att få höra mera än det man i propositionen hört» (Södergren, s. 75 f.).

Disse sine homiletiske regler har S. energisk fulgt. Om enn prekenen er kunstferdig oppbygd med inngang, tema, deler og tillämpning, så løper en aldri surr i kunstferdigheter. Sammenliknet med den ortodokse preken på et noe tidligere tidspunkt, hvor prekenen hadde opptil tre eksordier, hvorav to med tema og deler, virker S.s prekener likevel enkle og oversiktlige.

Hvorfor brukte S. alltid tematisk metode? I første rekke selvsagt fordi han anså den for å være den mest tjenlige. S. var didaktiker, han vilde gi kunnskap, og forat kunnskapen skulde kunne tilegnes, måtte den rekkes tilhøreren i en form som var klar, tydelig, logisk. Slik har en forklart det (Rodhe, s. 220). Og det svarer helt til S.s ovenfor siterte grunnregler.

Men det kan være spørsmål om dette er hele grunnen. Edv. Leufvén tar spørsmålet opp i en større sammenheng.[3]) Han synes å mene at den tematiske preken med forkjærlighet brukes der hvor ikke teksten (Ordet), men en annen interesse står i forgrunnen.[4]) Ortodoksien prekte i motsetning til Luther tematisk, fordi den i praksis (ubevisst) satte kirkelæren over skriftordet. Neologien prekte tematisk, den hadde sine apriori i forhold til Skriften. Og S. prekte tematisk, fordi hos ham sto den enkeltes fromhetsliv i virkeligheten som et apriori overfor Skriftordet.

Uten å gå nærmere inn på denne Leufvéns sats i sin alminnelighet, tør en vel bli nødt til å innrømme at han har truffet noe riktig hva S. angår. Hans prekener er nemlig lite tekstmessige, hvor mange bibelsitater de enn inneholder. Hvis det er så at tematisk preken innebærer en fare for at teksten kan komme i bakgrunnen, så har i hvert fall ikke S. unngått den faren. Hans tema står ofte i en løs forbindelse med teksten. I grunnen er det oftest «Ingån-

---

3) Edv. Leufvén: Homiletiska principfrågor. Uppsala 1911. S. 55 ff. — 4) «Wir können zwar beobachten, dass die «Homilie» bis heute zwar die bevorzugte Predigtform der Bibeltheologen, die Themapredigt die der Formalisten ist: Ob Orthodoxie oder Aufklärung oder schon die Scholastik — wo «systematische» Interessen herrschen, dort wird immer die Themapredigt bevorzugt.» — Wolfgang Trillhaas: Evangelische Predigtlehre, München 1936. S. 144.

gens» tema, det korte skriftord, som også er tema for hele den følgende preken, idet «wårt ewangelium gifwer oss anledning att ytterligare utföra detta ämne» (f. eks. III, 164). Herunder gjøres det stundom nesten ingen bruk av teksten, eller teksten bare leverer eksempler og trekk til belysning av emnet (I, 241; III, 55). Av og til legger han alle de tre tekstene for dagen (ottesangs- og høymesse- og aftensangstekstene) til grunn for sin betraktning (III, 565). Prekenen tjener ikke tekstordet, men tvert om: Prekenen bruker teksten som en hjelp til å få fram den sannhet det nettopp her dreier seg om.

Det går en individualistisk tone gjennom S.s forkynnelse. Det er Gud og sjelen, sjelens frelse, omvendelsen og troen han taler om bestandig. Selv på de store høytidsdager er det ofte ikke selve det objektive frelsesbudskap som er gjenstand for hans forkynnelse, men tekstens budskap om det store som er skjedd gis en individualistisk anvendelse. F. eks.: Preken på første påskedag. Tema: «Huru botfärdige syndares wisshet om seger i trones kamp emot twiflan är grundad på Jesu segers uppenbarande i Hans nederfarande till helwetet. — Förste del: Trones kamp emot twiflan. Annen del: Huru botfärdige syndares wisshet — etc.» — Eller første juledag: «Ett härbärge för den nyfödde Frälsaren i en omwänd menniskas hjerta» (III, 250; III, 217).

At framstillingen er sterkt læremessig, er allerede berørt. S. var redd for den falske lære, og la stor vekt på å være renlærig. Fra hans brever[5]) vet vi at han sto i en sterk opposisjon ikke minst til herrnhutene. Han hadde selv vært påvirket av dem, men snudde seg siden ganske bort fra deres etter hans mening overåndelige, lettvinte og etisk sett svake fromhetsliv. Med dette skulde en kanskje ha ventet at S.s forkynnelse hadde vært sterkt polemisk. Det er den imidlertid ikke. Selv har han — i brevs form — uttrykt sin oppfatning om dette punkt således: «Villfarelserna bör läraren icke angripa, så att han beskriver dem. Han gör bättre i att han utvecklar och av den Heliga Skrift bevisar den motsatte läran; ty så blir av en sådan lärdom på en och samma gång ett preservativ och et medikament, så att den både förekommer och botar den» (Södergren, s. 37).

5) H. Schartau: Brev i andeliga ämnen, fjerde oplag. Lund 1897.

En god homiletisk regel! Særlig hvis den ikke følges med pedantisk forsiktighet, slik at en aldri tør karakterisere falsk lære som falsk lære. Det viser seg da også at S. ingenlunde har latt seg binde på hender og føtter av denne sin hovedregel. Han er ikke så fri for polemikk som en delvis har sagt. Selv om han ikke noen gang nevner sine motstandere ved navn, kan det neppe være tvil om at han ønsker å uttrykke seg således at hans tilhørere, som kjente ham slik som S.s tilhørere kjente og hang ved sin lærer, måtte forstå hvor han vilde hen.

Meget opplysende er i så måte en pasjonspreken fra 1804. Her kommer han inn på: «— huru somliga uppresa sin byggnad på den frusna marken, då den hårda grundwalen icke eger bestånd längre än till nästa tjällossning (Schellingianismen, som ej tröstar längre än skarpsinnigheten warar). Somliga uppföra en halmhydda, som ej tåler elden (Neologien, som i motgången ej en gång gifwer ett godt råd) (II, 591). — I en anmerkning forklarer utgiveren at S. selvsagt ikke har tatt med på prekestolen de navn som står i parentes. — Nei, men det var dem han tenkte på, og kyndige tilhørere må ha forstått hvem han var ute etter. — På lignende måte er det vanskelig å tenke seg annet enn at somme skarpe uttrykk om dem som «har till afsigt att synas andelig», sikter på herrnhutene (I, 280). Men i hovedsaken har S. fulgt sin ovennevnte hovedregel, og gir derved et godt forbilde på hvordan en predikant kan formane uten å støte og uten å skjenne. — Ellers er det å si at han ikke minst vender seg mot den døde rett-troenhet og vanekristendom, mot dem som «kalla sig christna och lefwa som hedningar — — som gå en eller twå gånger om året till Herrans bord, men lika många gånger om månaden till djeflarnes bord» (II, 122).

Men med dette har vi allerede vendt oss til å betrakte S.s prekener etter deres saklige *innhold.*

Som en alminnelig karakteristikk kan vi si at vi her møter en utpreget *omvendelses*-preken. Heri skiller han seg klart fra rasjonalismen, som i hans tid gikk fram over landene. Nærmere berører han her pietismen og herrnhutismen, som han har mottatt impulser fra, men samtidig skiller han seg karakteristisk fra begge. Fra den halleske pietisme skiller han seg derved at botskampen, som det vil framgå av det følgende, har et annet preg. Og fra herrnhutene

skiller han seg avgjort ved den sterkere vekt han legger på det etiske, på den alvorlige syndserkjennelse og den stadige selvransakelse.

Når vi skal forsøke å skildre S.s lære om omvendelsen og nådens ordning, må utgangspunktet tas i hans antropologi.

Her understreker S. sterkt arvesynden og syndens trellbindende makt. «Hon (mennesket) har icke någon frihet att välja mellan syndens onda och det goda Jesus har förvärvat, ty hon är en syndens träll, så att hon intet annat kann än utvälja synden, och hon är en fiende till Gud, så att hon icke kan annat än förkasta det goda som Jesus har förvärvat henne» (Nelson, s. 37).

Menneskets naturlige tilstand beskrives ofte ved uttrykket «syndasömnen» (I, 55). Det typiske for denne tilstand er «bekymmerslösheten under den mest synbara själafara», videre «blindheten» og «känslolösheten under de allwarligaste föreställningar». — I så å si hver preken skjelnes på det bestemteste mellom omvendte og ikke omvendte. Målestokken er oftest den etiske. «Har du icke Jesu sinne, så äger du icke Jesu nåd» (I, 44).

Før et menneske kan komme til omvendelse, må det bli klar over sin fortapte tilstand. Den «säkre syndaren» er jo nettopp «bekymmerslös», og selv en troende kan bedømme andres tilstand feil. S. preker en gang om «den stora likheten, som der ofte synes wara — — emellan Guds barn i deras omyndiga ålder, och lagsträlarne i deras twång» (II, 375).

Det kommer derfor an på å kjenne — og å meddele — de rette *kjennetegn* på falsk tro og sann tro. Og dermed har vi berørt noe som er uhyre karakteristisk for S.s forkynnelse: Han har overordentlig stor bruk for åndelige kjennetegn, som viser hvilken åndelig stilling en er i. Han kjenner seg her stående på bibelsk grunn, for «med nådelöften följa alltid kännetecken och beskrifningar på dem, som dessa löften tillhöra» (II, 435). En stor del av hans forkynnelse består i beskrivelse av disse tegn; at dette kan være både en styrke og en svakhet skal vi siden komme tilbake til.

Kjennetegn på manglende tro, eller falsk tro, er nå først og fremst «andelig mätthet och rikedom». — Den åndelige fattigdom, hunger og tørst er nemlig så «oskiljaktig från tron, att hoss den menniskan der ingen andelig fattigdom är, der är heller ingen tro» (III, 81).

Et videre kjennetegn er «kärlekslöshet emot Jesus», og sist, men ikke minst «att der saknas hos honom alla trones frukter i goda gerningar» (III, 84).

Skal et menneske bli frelst må således Gud gripe inn. For «det är en av den Heliga Skrifts hufwudsanningar, att menniskan måste gå igenom en grundelig förändring under det hon är her i tiden, om hon i ewigheten skall winna salighet» (I, 36).

Det er S. overordentlig mye om å gjøre å framstille *nådens ordning.* «Man får icke tron i största hast och så snart man tänker därpå man will hafwa den, utan den Heliga Ande förer en menniska, som icke står honom emot, *steg för steg uti omwändelsesordningen,* till dess menniskan kommer til tron på Jesum» (III, 80). Hans forkynnelse om ordo salutis er overordentlig detaljert. En må gi Hägglund rett når han (anf. skr. s. 34) sier det slik: «Med sin utpräglade förståndsläggning sökte han klarhet men kunde stundom komma att inveckla, där han ville utveckla.»

Gud begynner omvendelsesverket derved at han gjennom sitt ord gir mennesket «upplysning». Og dermed har vi nevnt et av S.s hovedord. Han ser den fortapte tilstand gjerne som blindhet og følelsesløshet, og han beskriver med forkjærlighet nåden som *løfte* — som kommer til oss gjennom «upplysning». Vi merker her S.s nøkterne åndelige syn — her er ingen følelsesrus! «Nådens werk börjas i förståndet» (II, 114).

Denne opplysning skjer først gjennom loven, siden gjennom evangeliet (II, 388). Men det er liksom for lite for ham å si det slik, han må ytterligere dele opp saken for tanken, — og så får vi hans eiendommelige lære om de *fire* opplysninger. «Sorglösheten borttages genom den första upplysningen om det förtappade tilståndet. — Egenrättferdigheten burttages genom den andra upplysningen om syndafördärvet. — Otron övervinnes i den tredje upplysningen om Jesu försoning. — Fiendskapet emot Guds kärlek i Kristo övervinnes genom den fjärde upplysningen om Jesu rättferdighet» (Nelson, s. 40). — De to første opplysninger skjer altså gjennom loven, de to siste gjennom evangeliet. — Dog holder han seg ikke konsekvent til uttrykkssettet med de fire opplysninger, ofte tales på en enklere måte.

Under S.s beskrivelse av omvendelsen er den psykologiske inter-

esse framtredende. I detalj skildres hvorledes mennesket har det på de forskjellige trinn på omvendelsens vei. Og dette er så typisk at vi ennå en stund må stanse ved det.

Når Gud skal vekke den sovende synder, gjør han det ikke ved *først* å inngyte ham angst for hans tilstand; slik framstilles det jo titt av andre. S. kjenner en betydningsfull nyanse som kommer først. Det første er nemlig «den förekommande og kallande nådens *ljufliga rörelser*», hvori sjelen får nyte en «försmak af den salighet som då warder dig tillbuden» (III, 205). Med denne «rörelse» følger «lust för Guds Ord» — først lyst til å høre det, dernest lyst til å lese det (IV, 107 ff.).

Når nå Gud har gjort denne begynnelse i sjelen — selv kan jo syndeslaven ikke ta noe initiativ —, så gjelder det at den kalte «wandrar i sin kallelse». Dette vil nærmere bestemt si at mennesket må se til at ingen syndig lyst får overhånd så den nye trang til Guds ord svinner igjen. Herunder er det av den største betydning at den vakte blir ved Guds ord selv om lysten svinner, hører det og leser det trofast. Ikke minst er S. utrettelig i å formane sine tilhørere til å lese Guds ord (I, 249).

Hvis nå den vakte vandrer i sin kallelse, så går Gud et skritt videre, og lar den egentlige vekkelse begynne. «När kallelsen icke afbrytes, får menniskan snart erfara den Helige Andes wäckelser». Her skjelner S., som i sitatet ovenfor, mellom to virkninger av loven. Den første sikter på menneskets sikkerhet og sorgløshet: «Den första wäckelsesinsigten och erfarenheten, då en menniska förstår med ängslan att hon är förtappad». Den andre sikter på egenretferdigheten: «Den andra wäckelsesinsigten, att det lider allt mera med henne til ewigt förderf, hwilket hon ser med fasa» (IV, 108).

Gjennom dette er det i den vaktes sjel oppstått den åndens fattigdom, den hunger og tørst som S. kan tale om med så gripende virkning. Atter og atter kommer han tilbake til dette emne. Uten åndens fattigdom oppstår ingen tro, ja, uten den kan det slett ikke bestå noen tro heller. «Märker du icke hos dig brist på tro ock kärlek, så är der hwarken tro eller kärlek. — Förstår du att der hos dig warit hwarken tro eller kärlek, så är detta en förberedelse dertill, att der hos dig skall blifwa tro —» (I, 298).

Fra dette punkt skjer der nå ikke hos S. en så rask henvisning til nåden som hos herrnhutene eller — senere — i rosenianismen. S. ønsker tvert imot å dvele her både lenge og grundig, forat synderen ikke skal komme for fort av sted og «tillskapa sig något i sina tankar, som han kaller tro» (III, 80). Syndsbevisstheten og syndserkjennelsen må gå i detalj. Derfor tar han omigjen og omigjen frem de ti bud, og prøver livet på dem under de forskjelligste synsvinkler. Her er han i sannhet en praktisk predikant som vet å nå samvittigheten. Og det er nettopp det han vil. Det går en utpreget samvittighetstone gjennom alle hans prekener. Intet frykter og avskyr han som å være en «skrymtare», — og intet setter han så høyt som «redlighet». S. er en kristen *mann.*

Hele tiden gjelder det at den vakte «befester sitt kall», og ikke avbryter Guds nådeinnvirkning på ham. Hvis nå Gud får fortsette sitt verk med ham, følger så «den andra kallelsen till tron på Guds Son». (Den andre, idet nemlig de to lovens opplysninger tilsammen utgjør den første kallelsen.)

Og her møter vi atter et eiendommelig trekk hos S.: Det første den vakte erfarer under denne kallelse, er «en ljuflig försmak av nådaståndets salighet». Sammenlign hva som ovenfor ble nevnt om vekkelsen under loven, hvor det også var tale om en «forsmak».

På dette punkt er det nå S. mye om å gjøre å formane sine tilhørere, så de ikke skal forveksle denne «ljufliga försmak» med det virkelig å være kommet til troen. En må, sier han, «wakta sig för den evangeliska nådens misbruk». Et sådant misbruk oppstår når den vakte straks han erfarer nådens forsmak «fattar den tanken, att hon redan hunnit fram» (IV, 109). Det vilde være å gjøre omvendelsens trange port for bred. «Den Helige Ande werkar tron genom Guds Ord i en sann omwändelse. Derföre den, som icke på det sättet har fått den tro han har, han har icke den rätta, utan hans tro är falsk och innbillad» (III, 80). Den største gru han kan tenke seg er «en smickrande tanke (sc. at en er frelst) hwarmed hon kunde gå bedragen ut ur tiden». Derfor må en ikke fare for fort av sted. «Att edra hjärtan ljufligen bevekas av Guds Ords kraft då I hören och läsen det, det är en gnista av det eviga livets glädje, *men mera är det icke*» (Po. 61).

En proposisjon til en preken over epistelen for 22de søndag e.

Trin. er karakteristisk: «Et saligt men *farligt* tilstånd, när det är begyndt, men icke mera än begyndt nådens werk i en menniskas hjerta» (IV, 111).

Det som nå trenges for at det kan komme til en sann tro, er atter «upplysning» eller «insigt», nemlig i «den stora förlåtelsen som sker utan all hennes betallning, hwarken med ängslan eller menniskostraff — og den fullkomna rättferdigheten, hwartill inga hennes gerningar behöfwas» (IV, 108). Gud tilbyr synderen «det fördelaktiga bytet, då syndaren får Guds nåd och gåfwa i stället för alla sina synder» (IV, 154). Dette bytte kan skje som følge av det bytte «som sket i Jesu lidande emellan honom och det syndiga menniskoslägtet, då Jesus påtog sig att försona menniskornas begångna synder, och att uppretta och ersätta deras försummade pligter».

Hvordan virker denne opplysning på mennesket? — Så sant mennesket ikke «öfwerlämnar sig åt sin naturs förderf, när det upprör sig hos henne, utan fortfar med ordets hörande och läsande, — — (så virker) denna insikt på Jesu försoning och rättfärdighet på menniskans *wilja,* att göra henne angelägen derom, så att hon börjar söka derefter, att Jesu lidandes försoning måste blifwa henne tillräknad till syndernas förlåtelse —» (IV, 642).

Men at et menneske således er blitt «angelägen» om frelse, vil ingenlunde si at han allerede er kommet til en sann tro. Og «i uppwäckelserna är det ännu icke afgjort huruwida den uppwäckta menniskan fortfar att söka efter räddning, eller om hon tröttnar vid sin oro och ängslan» (III, 560).

(Forts.)

LITTERATUR

Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Utgitt for Kjeldeskriftfondet av *Oscar Albert Johnsen* og *Jón Helgason.* Bd. 1—2. Oslo 1941.

Tradisjonen om Olav den heilage har hatt mykje å seia i vårt folks religiøse og nasjonale historie. Eksakt historisk kunnskap på dette område hjelper oss til rett forståing av vår fortid, driv også på dør falsk romantikk og tome påstand som søkjer tilhald i historisk halvmyrker. Denne nye utgåva av Snorres serskilde Olavs-saga, som har vore under arbeid i omlag eit kvart sekel, gjev oss eit trygt filologisk-litterært grunnlag for ein viktig del av kjeldestudiet på dette område.

Olavs-tradisjonen var i veksing og omforming gjennom heile mellomalderen. Kulminasjonen av meisterleg sagakomposisjon kring Olavs person vart vel nådd med Snorres serskilde saga, skrivi truleg i 1220-åra. Det som seinare vart samla og nedskrive av Olavs-tradisjon, vart ikkje ihopstøypt til nye, sjølvstendige sogeverk, men vart oftast innsprengd her og der i Snorres saga når den vart avskrivi. Slike interpolerte avskrifter frå siste halvdel av 1300-talet er: Codex AM 61 fol., Flateyjarbók, Tómasskinna, Bergsbók, etc. Den fyrste prenta utgåva kom i Fornmannasögur Bd. IV og V, Kbh. 1829—30, ei attergjeving av AM 61 fol., dvs. ei sein, andrerangs tekst med mange innskot, der Snorres verk ikkje kjem til sin rett. P. A. Munch og C. R. Unger gjorde difor rett då dei i utgåva 1853 bygde på den eldste eksisterande avskrift, cod. 2 quarto i Kungl. Bibl. i Stockholm, som korkje har lakuner eller interpolasjonar. Utgåva 1941 legg dette same pergamenthandskrift til grunn, men utnyttar samstundes dei mange manuskript som kan gjeva vink om den opphavelege Snorre-tekst. Det ulike tekstmaterialet er lagt til rette i eit stort variant-apparat. Men utgjevarane vil ikkje berre gjeva Snorres verk i den best moglege form. Interpolasjonane kjem atter med i den prenta utgåva, meir fullstendig enn før, men no som eit frittståande tillegg, etter avslutta Snorre-tekst. Dette er eit stort pluss. Ein del av dette materialet, serleg frå Bergsbók, har ikkje vore prenta før. Til dømes jarteign-sogene om Trondheimsbranden og kryplingen frå Helsingland (s. 851 f.) har, så vidt eg veit, berre vore tilgjengelege i handskrift. Det meste av det nye er tekstparallellar eller i det minste saklege parallellar til kjende tekster, men just difor kan dei kasta ljos over framvoksteren av eit tradisjonsmotiv eller eit tradisjonskompleks.

Publikasjonen stettar alle krav til ei moderne tekstutgåve. Med marginaltal er sidetala i utgåva 1853 avsette. Noko tilsvarande for tekstparallellane i Fornmannasögur og Flateyjarbók hadde vore ynskjeleg. S. 655 ventar ein, etter det prinsipp som elles er fylgt i Bd. 2, ei opplysing om at og kor Raudulfs-tåtten tidlegare har vore prenta (Fornm. V, 330—348; Flat. II, 292—301).

Kjeldeskriftfondet har her løyst ei av sine store oppgåver på ein verdig måte.

Andr. Seierstad.